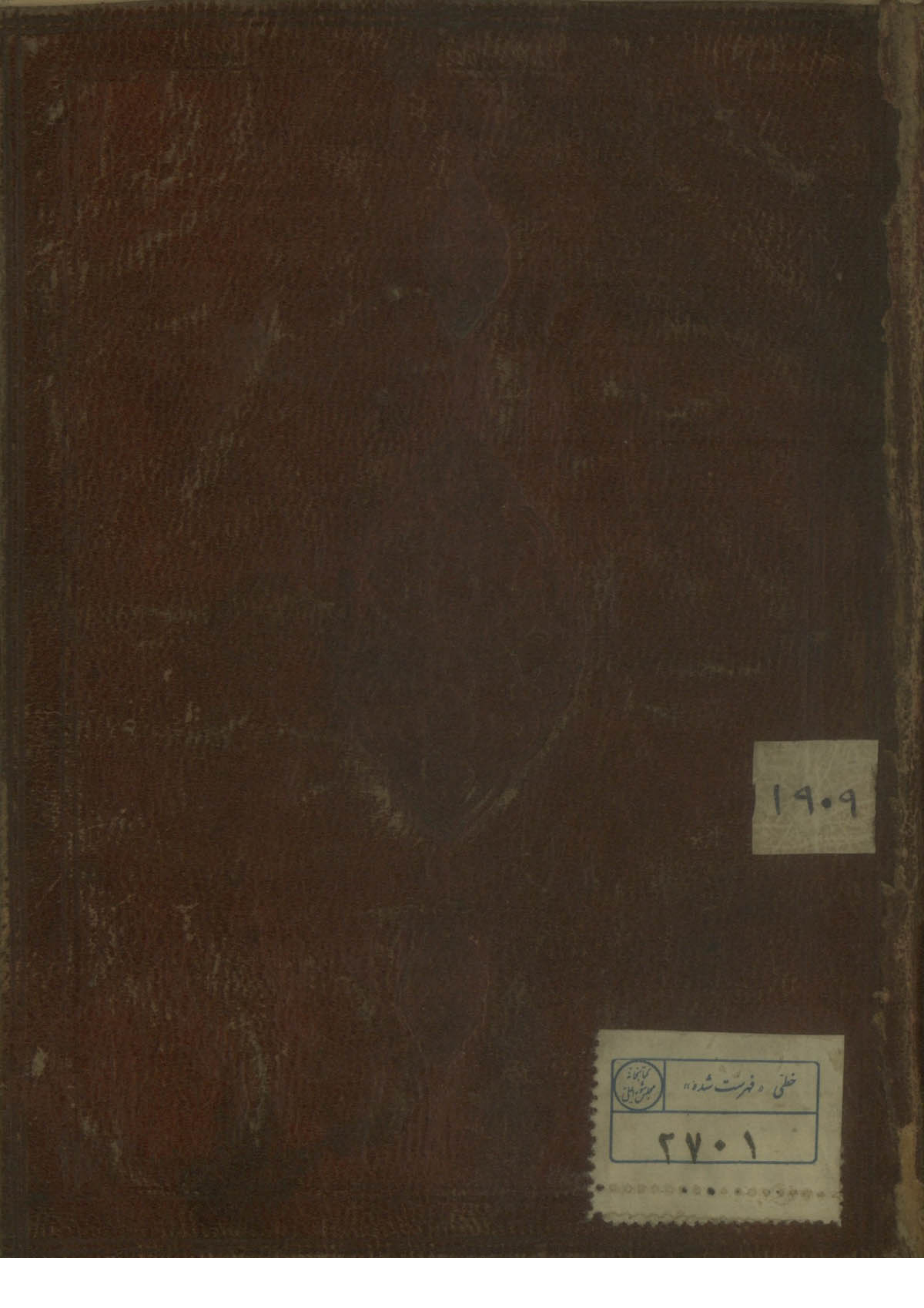
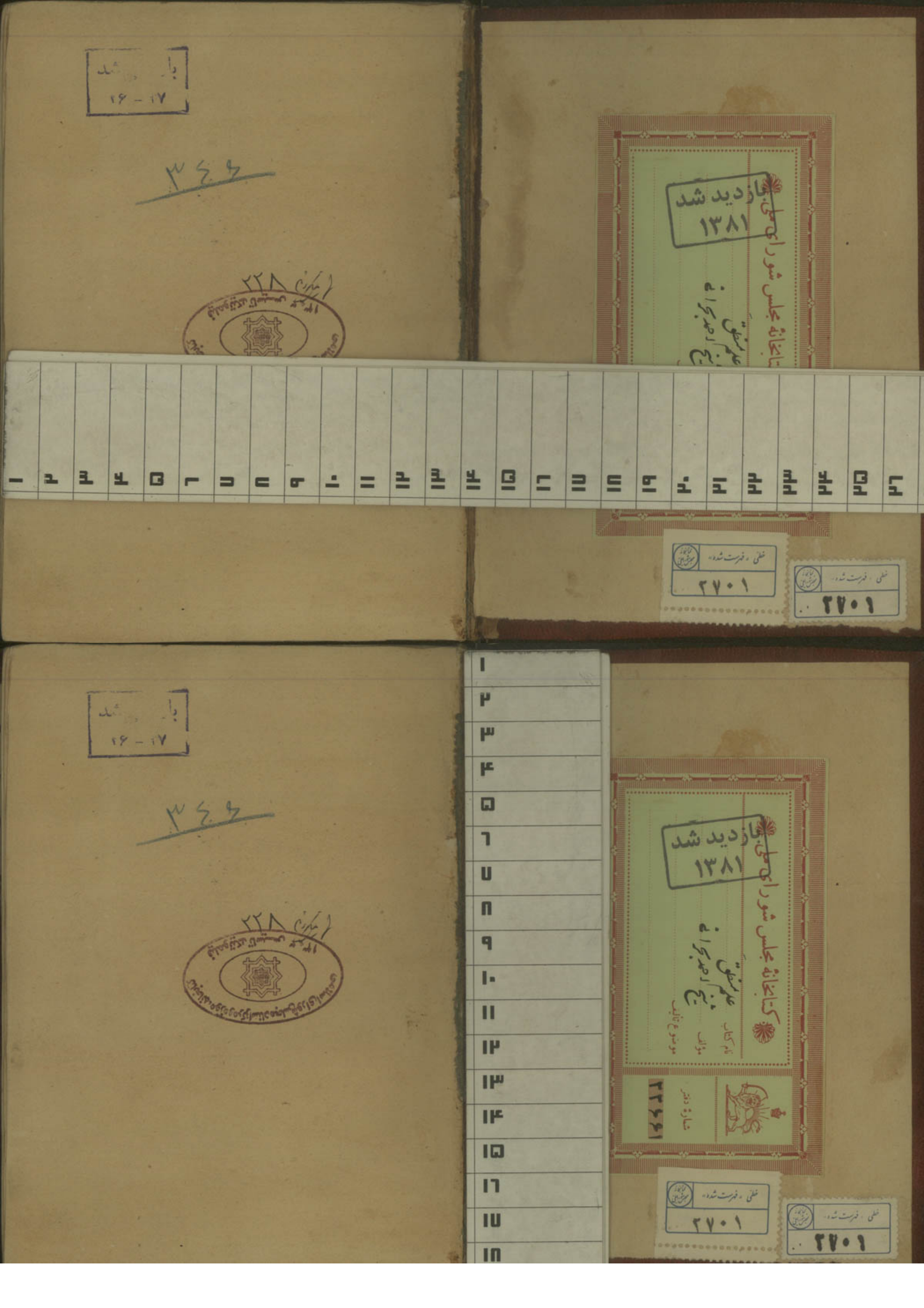
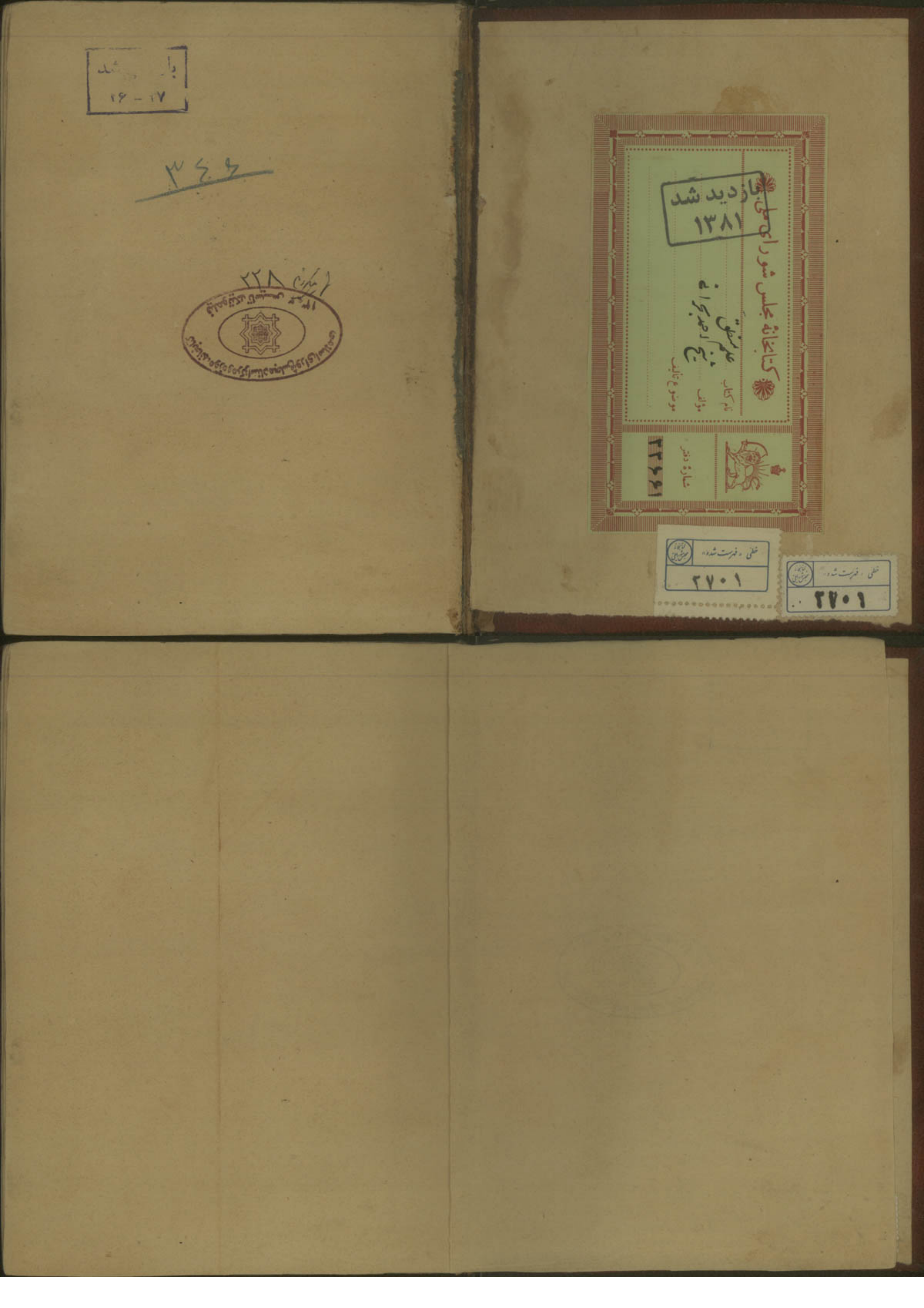
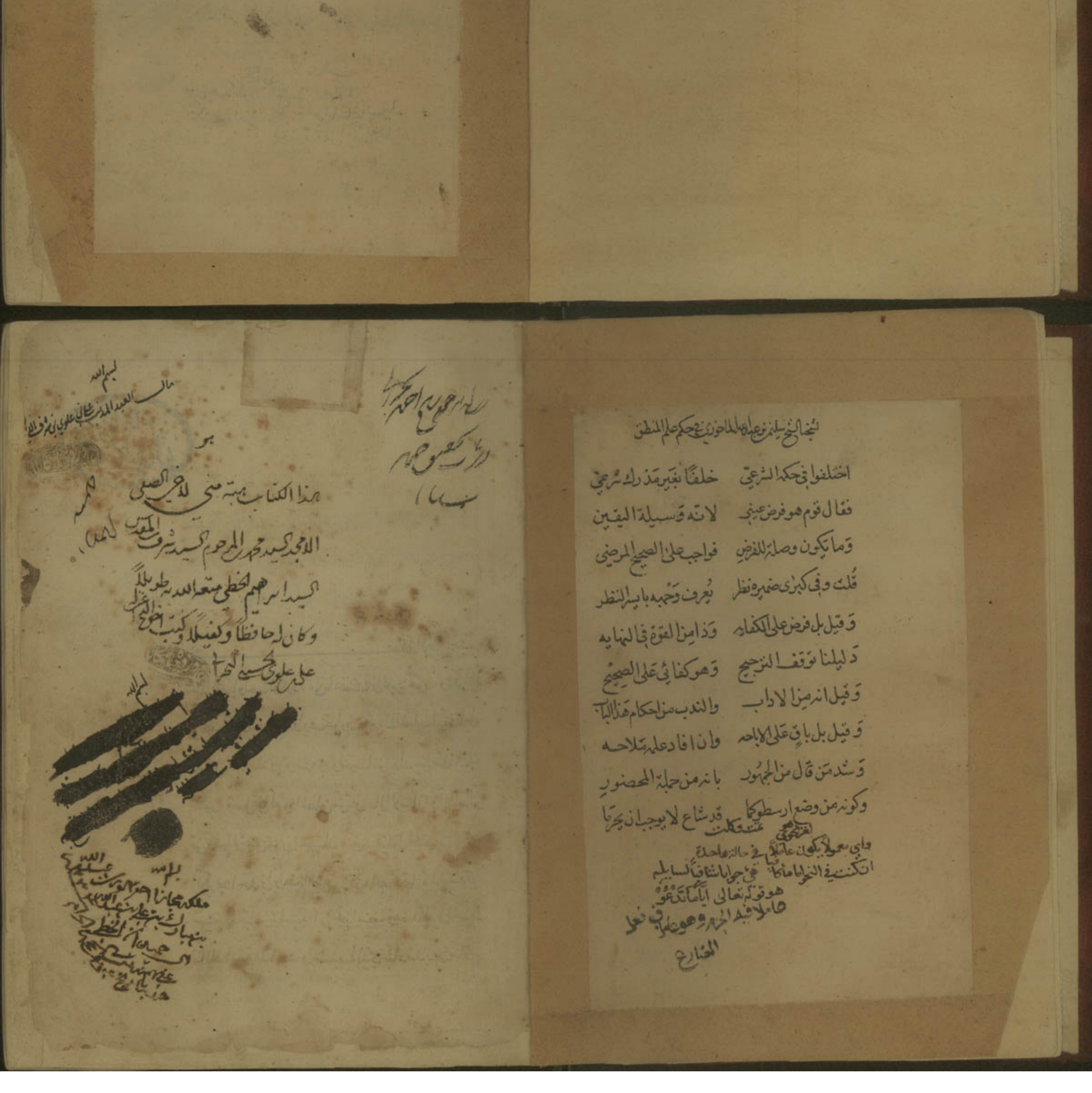

۱۹۰۹
کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی «فهرست شده»
۲۷۰۱



۳۶۶
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
خطی «فهرست شده»
۲۷۰۱
۲۷۰۱


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی - فهرست شده
۲۷۰۱
خطی - فهرست شده
۲۷۰۱


بسم الله

مال العبد المذنب عثمان علوي بن ... الا

هذا الكتاب هبة مني لاخي الصفي الامجد السيد محمد المرحوم السيد شرف المقدس

السيد ابرهيم الخطي متعه الله به طويلا وكان له حافظا وكفيلا وكتب اخوه ... علي علوي الحسيني

بسم الله

[redacted]

لشيخنا الشيخ سليمن بن عبد الله الماحوزي في حكم علم المنطق

اختلفوا في حكمه الشرعي / خلفا بغير مدرك شرعي

فقال قوم هو فرض عيني / لانه وسيلة اليقين

وما يكون وصلة للفرض / فواجب على الصحيح المرضي

قلت وفي كبرى صغيره نظر / يعرف وجهه بايسر النظر

وقيل بل فرض على الكفايه / وذا من القوة في النهايه

دليلنا توقف الترجيح / وهو كفائي على الصحيح

وقيل انه من الاداب / والندب من احكام هذا الباب

وقيل بل باق على الاباحه / وان افاد علمه ملاحه

وشذ من قال من الجمهور / بانه من جملة المحظور

وكونه من وضع ارسطو كما / قد شاع لا يوجب ان يحرما

وای معمول لا يکون عاملا في حالة واحدة ... ان كنت في النحو اماما ... في جوابا شافيا للسايلم هو قوله تعالى اياما تدعوا ... وهو علامة فعل المضارع

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لك يا واجب الوجود، على ما افضت من الخير والجود، وشكراً لك يا ملهم الصواب، على ذوارف عوارف جودك العباب، انقذنا من شواكل غياهب الغرور والشرور، واخرجنا بتوفيقك من الظلمات الى النور، وصل على المحمود المطلق من بين عالم الامكان، وآله المعصومين عن وصم الرجس ودرن العصيان، وبعد فيقول الفقير الى ربه الكريم، احمد بن ابراهيم البحراني وفقه الله سبحانه لمراضيه وجعل مستقبله خيراً من ماضيه، ان الفخر المنيف وعضد الدين الحنيف، مالك ازمة التأليف والتصنيف، الذي شاد مدارس العلوم بعد

دروسها

دروسها، وسقى بصيب فضله حدائق غروسها، والبحر الذي لا تجد لبحره ساحل، وكعبة الآداب التي تطوى لها المراحل، ومنبع العلم الذي يفيد ويفيض، وبحر الفضل الذي لا ينضب ولا يغيض، شيخي واستاذي الذي وهبني من فضله ما لا يضيع، وحنى علي حنو الظئر على الرضيع، وفرش لي حجر علومه، والقمني ثدي معلومه، حتى تخذ من طبعي مرهفاً، وبرى من نبعي مثقفاً، فلو رمت القيام باداء شكره لاستهدفت لملام التقصير، وتكرم شيخ الفاضل الكامل والعالم العامل شيخنا الشيخ سليمن بن عبد الله البحراني متع الله المسلمين بفيوض علومه، وجلى بمرهف فكره سحايب ظلمات الجهل وغيومه، وادام على صفحات الايام بهاء طلعته الغراء، ونصب اعاديه في مقام الذم والاغراء، ولا زال محموداً على مزاياه الفاضلة مشكوراً، ولا برح ممدوداً لثناء عليه مقصوراً، قد جمع بالبقر شتات الفنون، ونفائس الدر المكنون، ومما انتظم من جواهر كلامه، ونفثت به سواحر اقلامه، رسالة انيقة في تحقيق الحمد لم تكتحل عين الدهر لها بنظير، ولا احتوى على مثل ازهار الفاظها ودرر معانيها روض نضير، جمع تحقيقات ابناء الزمان

نحلها ابناء الزمان، وتنبيهات لم يطمثهن انس قبله ولا جان، وفوائد جليلة لم تجتمع الى الآن في كتاب، ولم يطلع عليها واحد بعد واحد من اولي الالباب، وزوائد نبيلة استنبطها بفكره الوقاد، ونكتاً شريفة استخرجها بذهنه النقاد، وكان قد امرني دام ظله، وعم فضله وطوله، ان اشرحها شرحاً يكشف عن رموزها الخفية، ويوقف على مطالبها العلية، فضربت عن ذلك صفحاً، وطويت عنها كشحاً، علماً مني باني لا طلب لجر لا استطيع الغوص في تيار بحارها، وطريق دحض لا آمن من تزلزلها وعثارها، هذا مع قصور باعي عن بلوغ هذا الشأن، ونقص بضاعتي عن الحلول بهذا المكان، لكن حيث لم اجد ملجأ عن الاقدام، ولا مدخلاً سوى الاسعاف بالمرام، اذ طاعته واجبة علي، وفروض نعمه لدي، خدمت بهذا النسك والاحجام، متوكلاً على الملك العلام، وها انا اشرع في المقصود، بعون الملك المعبود بسم الله الرحمن الرحيم الباء اما للالة او الملابسة او المصاحبة فان ذكر اسم الله تعالى اي نحو متيمن للبركة، وعلى الاول والثالث فالظرف لغو وهو ما كان عامله خاصاً غير واجب الحذف سواء حذف ام لا، وعلى الثاني فالظرف مستقر وهو ما كان عامله عاماً واجب الحذف

كالواقع

كالواقع خبراً او حالاً او نعتاً او صلة، فالظرف في الثاني متعين للحالية وفي الوجهين الاخيرين غير متعين لها، وقد يرجح الاول عليهما بان جعل الآلة الكريمة ذريعة يتوصل بها الى الفعل يشعر بزيادة مدخليته وتمام الانقطاع حتى كانه لا يتم الفعل بل لا يتاتى ولا يوجد بدون اسمه تعالى، والملابسة والمصاحبة عريان عن ذلك الاشعار، وربما رجح الثاني ايضاً بكونه ادخل في التعظيم حيث جعلت باء الملابسة متعلقة بالتبرك اي متبركاً باسم الله، كذا في الكشاف، وفي شرح اللمعة الدمشقية وفي التبرك بالاسم والاستعانة به كمال التعظيم للمسمى انتهى، والاول بناء على كون الباء للملابسة والثاني على كونها للاستعانة، ومن هنا يتقدح اشكال قوي وهو ان المستقر على ما قرروه كان عامله عاماً واجب الحذف وح فالتبرك خاص لا عام فتعد من في باء الملابسة بخروجها عن الاستقرار، وقد اجاب المصنف دام ظله عن هذا الاشكال في حاشية على شرح اللمعة بما حاصله ان الفعل العام قد تقوم قرينة على تخصيصه ببعض افراده ولا يقدح ذلك في الحكم بكونه مستقراً، وذلك كما اذا قلت زيد على الفرس فالاصل مستقر لكن المراد منه بحسب القرينة راكب، وبهذا الاعتبار

دمشق بكسر الدال المهملة وفتح الميم وسكون الشين المعجمة

حتى جعله مستقرا وقد نص على هذا المعنى المحقق التفتازاني في حواشي الكشاف فكتب على عبارته يعني ان التقدير متلبسا باسم الله ليكون المقدر من الافعال العامة لكن المعنى بحسب القرينة على هذا فلهذا جعل الظرف مستقرا لا لغوا انتهى واقول لا يخفى على منصف انه اذا قامت قرينة على ان المراد فعل خاص وجزئي من جزئيات الفعل العام وقدر لذلك الفعل الخاص فلا شك في خروجه عن الاستقرار العام وصدق تعريف اللغو عليه اذ الخاص في تعريف اللغو اعم من ان يكون خاصا في الاصل وبحسب القرينة على ان للقائل ان يقول انه على تقدير جعل الباء للاستعانة او المصاحبة فالظرف مستقر ايضا اذ التقدير متلبسا ولكن المعنى بحسب القرينة على المصاحبة او الاستعانة فيعود الكل الى الاستقرار العام فالحكم بكون الملابسة ادخل في التعظيم بناء على تقدير الاستقرار ضعيف ولعل هذا وجه قول المص بعد نقله كلام التفتازاني في شرح اللعيرق فيه ما فيه ومتعلق الباء مضمر خاص او عام فعل او اسم مؤخر او مقدم ولعل الاولى من هذه الاوجه الثمانية اولها اعني ما كان فعلا خاصا مؤخرا اي بسم الله اصنف اما اختيار كونه فعلا دون كونه اسما فلا احتياج الى تقدير خبر والاصل عدم

وتعلق الظرف به يمنع جعله جزاء له ولان تقدير الفاعل بادر الى بين كتقديره مستترا واما اختيار كونه خاصا دون العام اي ابتدأ فلوروده خاصا عند الذكر في قوله تعالى اقرا باسم ربك فكذا عند الحذف اينما وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله امر من آوى الى فراشه ان يقول باسمك ربي وضعت جنبي وبك ارفعه ولكونه يدل على ملابسة الاسم الاقدس لمطلق التصنيف وهو اولى مما هو صريح في التقييد بابتدائه واما اختيار كونه مؤخرا فلما فيه من تقديم الحقيق بالتعظيم ولاقتضائه قصر الاستعانة والتبرك على اسمه عز وعلا اقصارا حقيقيا او اضافيا قلبيا ردا على المشركين في قولهم باسم اللات والعزى فانا والاسم عند البصريين من الاسماء المحذوفة الاعجاز المسكنة الاوائل تخفيفا لكثرة الاستعمال المبدأة بهمزة الوصل واشتقاقه عندهم من السمو بمعنى العلو واصله سمو كحبر او سمو كعضو وهو عند الكوفيين محذوف الفاء ماخوذ من السمة بمعنى العلامة لكونه علامة على مسماه ويقوي الاول جمعه على اسماء وتصغيره على سمي وقولهم سميت دون اوسمت ووسمت والحمل على القلب مع بعده لا يطرد على انه ليس المعهود التعويض عن الفاء بهمزة الوصل كما عهد ذلك

في العجز لعجز ابل المعهود التعويض بالهاء كالعدة والمقة ونحوهما هذا والظاهر انما اشتهر بينهم من الخلاف في ان الاسم عين المسمى او غيره لا وجه له فانه ان اريد بالاسم اللفظ فلا شبهة لعاقل في انه غير المسمى ضرورة ان لفظ انسان غير الحيوان الناطق وان اريد به ما صدق عليه اعني ذات الشيء فلا خفاء في انه عين المسمى وقد تحيروا في تحرير محل النزاع والشيخ البهائي قدس سره فحرره تارة بانه قال كما يعلم ان مراد اللافظ من الاسم اللفظ تارة والمسمى اخرى نحو زيد كلمة وعمرو متكلم فقد لا يعلم ارادته احدهما بخصوصه نحو احمد مبارك وخالد منصرف عند عدم قرينة حالية او مقالية معينة للمراد وح فهل يحمل الاسم على اللفظ او المسمى فهذا هو محل النزاع وتارة قال الاسم هو الذات مع صفة معينة ونحو خاص وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر هل هو عين المسمى او غيره وليس النزاع في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون انتهى اقول وانت خبير بما فيه اما الاول فلان الظاهر من كلامهم انه لا يختص الخلاف في كون الاسم عين المسمى او غيره باسم دون اسم ولا بما لم تقم فيه قرينة على ارادة اللفظ او المعنى دون ما قامت فيه قرينة تخصص احدهما على انه لا ينبغي الخلاف فيما اذا كان الاسم محتملا من غير ان تقوم هناك قرينة

مرجحة لاحد المحتملين فانه اذا قال القائل خالد منصرف ولم تقم قرينة على ارادة اللفظ او المعنى فمن اين لاحد ان يخصصه باللفظ مع احتمال المعنى او بالعكس واما الثاني فلان قوله الاسم هو الذات الى آخره اما ان يريد بالذات الماخوذة مع صفة معينة ذات المعنى فهو المراد بالمسمى فلا يتصور كونه غير المسمى واما ان يريد ذات اللفظ مع صفة معينة هي الدلالة فلا يتصور كونه عين المسمى فتامل ولم يكتبوا الالف في على ما هو الرسم لكثرة كتابة بسم الله فناسبها التخفيف بخلاف قوله تعالى فسبح باسم ربك وقد عوض عنها بطول الباء والله علم للذات الواجب الوجود قيل اصله الاله فحذفت الهمزة ثم عوض عنها الالف واللام ومن ثم قيل يا الله بقطع الهمزة وقيل اصله لاه وأصل لاه ليه على وزن فعل الحق به الالف واللام للتفخيم والتعظيم لا للتعريف لان اسماءه تعالى معارف ويرده قطع الهمزة وعلى كلا القولين فهل هو جامد او مشتق قال الخليل بالاول لانه لا يجب في كل اسم ان يكون مشتقا وقال قوم بالثاني وح فعلى الاول قيل ان اشتقاقه لاه من اله كعبد وزنا ومعنى وقيل من اله بالكسر بمعنى تحير لتحير العقول فيه او بمعنى سكن لان الارواح تسكن اليه والقلوب تطمئن بذكره او بمعنى فزع من امر نزل عليه ومنه آلهه غيره اذا اجاره لان العابد يفزع اليه

وهو يجيء في الوائم او في زعما الباطل و بمعنى وله اذا العباد مولعون بذكره وقيل
من وله بالكسر اذا تحير وتخبط عقله وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لثقل الكسرة
كما قلبت الواو المضمومة همزة لثقل الضمة في وجوه فصار الها كاشاح وفيه انه كان ينبغي
ان يجمع على اوله دون الهة وعلى القول الثاني فهو ماخوذ من لاه يليه لاها وليها اذا
احتجب وارتفع لانه سبحانه محتجب من ادراك الابصار والبصاير ومرتفع عن كل
شيء مما لا يليق بعز شانه وسمو سلطانه وقيل لفظ الجلالة في الاصل وصف لكنه
غلب عليه تعالى بحيث لا يطلق على غيره وصار له تعالى كالعلم وليس في الحقيقة علما
وهذا قول من قال انه اسم لمفهوم الواجب لذاته او لمفهوم المعبود بالحق فيكون كليا
منحصرا في فرد فلا يكون علما واستدل على القول الاول بوجوه منها انه يوصف ولا
ولا يوصف به وفيه انه لا يستلزم العلمية على ان الصفة الغالبة تعامل معاملة
الاعلام في كثير من الاحكام ومنها انه سبحانه يوصف بصفات خاصة به جل شانه فلا بد
له من اسم مختص به يجري عليه تلك الصفات اذ الموصوف اخص او مساو ويرد عليه
ما اورد على الاول والصواب ان يقال انه لو كان وصفا موضوعا لمفهوم واجب الوجود
المنحصر في فرد لم يكن قوله لا اله الا الله مفيدا للتوحيد لان المفهوم من حيث هو يحتمل

الشركة فتكون هذه الكلمة مفيدة لانحصار الالوهية في هذا المفهوم الكلي ومع الجواز
ان يكون القايل بذلك يستعد ان لذلك المفهوم افرادا كثيرة فلا تكون مفيدة للتوحيد
مع الاتفاق على افادتها اياه ولانه لو كان اسما لذلك المفهوم الكلي لكان لا اله
في هذه الكلمة اما ان يراد به المعبود بالحق فيلزم استثناء الشيء من نفسه او مطلق
المعبود فيلزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فوجب ان يكون الله علما للفرد
الذي انحصر فيه الواجب لذاته والمعبود بالحق اسما لذلك المفهوم واستدل على
بطلان القول بالعلمية بوجوه منها انه لو كان علما لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو
الله في السموات معنى صحيحا لا استعارة بالكناية تعالى الله عنها علوا كبيرا بخلاف
الحمل على الوصفية بمعنى المعبود بالحق ورد بان الاسم قد يلاحظ فيه معنى يصلح لتعلق
الظرف كما يلاحظ في حاتم معنى الكرم وفي الاسد معنى الشجاعة والاعلام فيلاحظ
هنا المعبود بالحق لاشتهاره به سبحانه في ضمن هذا الاسم المقدس ومنها ان ذاته
تعالى من حيث هي دون اعتبار امر حقيقي او غير حقيقي غير معقولة للبشر فلا يمكن
ان يدل عليها بلفظ ورد بان عدم تمكن البشر من وضع العلم له جل شانه لا يدل على
انه ليس له سبحانه علم كما هو المدعى اذ يجوز ان يضع هو لذاته المقدسة علما على ان

عدم تمكن البشر من وضع العلم له محل بحث اذ يكفي في وضع الشيء تعقل معناه بوجه
يميزه عن جميع ما عداه قيل وفيه تامل ومنها ان معنى الاشتقاق هو كون احد
اللفظين مشاركا للاخر في المعنى والتركيب وهذا حاصل بينه وبين الاصول المذكورة
قبل هذا والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان من رحم بكسر العين بعد جعله لازما بمنزلة
الغرائز بنقله الى رحم بضمها والرحمة في اللغة رقة في القلب وانعطاف يقتضي التفضل
والاحسان ويوصف بها تعالى باعتبار غايتها التي هي فعل لا باعتبار مبداها الذي
هو انفعال لتنزهه سبحانه عنه والرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة المباني تدل على
زيادة المعاني كما في قطع وقطّع والمبالغة باعتبار الكم ولذلك قيل الرحمن عام لجميع
الخلق والرحيم خاص بالمؤمنين لقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما ولما كان الرحمن
بمعنى البالغ في الرحمة غايتها اختص به سبحانه ولم يطلق على غيره اصلا لانه المتفضل
حقيقة ومن عداه طالب بلطفه واحسانه اما ثناء دنيويا او ثوابا اخرويا او ازالة
خساسة البخل التي تعتريه على ان ذات النعم وسوقها الى المنعم عليه واقداره وتمكينه
من ايصالها كل منه جل شانه والى عموم الرحمن لجميع الخلق واختصاصه به تعالى
يشير ما روي عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام انه قال الرحمن اسم خاص

بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة ولما ابتدا دام ظله باسم الله تعالى
قصدا لصون المبتدا به عن وصمة النقص وجد من نفسه محركا للاقبال عليه فلما لاحظ
صفتي الرحمن اي مولي النعم في الدنيا للكل قوي ذلك المحرك ثم لما تامل في صفة الرحيم
اي معطي النعم في الاخرة للمؤمنين تناهى ذلك المحرك قوة فصار المقام مناسبا
للخطاب فخاطبه خطاب ملتفت فقال لك الحامد والمادح عقب التسمية بالتحميد
اقتفاء باسلوب الكتاب المجيد وامتثالا لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه
بحمد الله فهو اجذم وما يرى من معارضة حديث التسمية لرواية قوله عم كل امر ذي
بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر مدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد من حين
الاخذ في التصنيف الى ان الشروع في المقصود او بحمل حديث التسمية على الابتداء
الحقيقي وحديث الحمد على الاضافي وذلك ان يحمل الباء في الحديثين للاستعانة
ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة باخر وقيل ويحتمل الحمل على الملابسة
والملابسة تعم الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز
ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الاخر قبله بدون فصل فيكون ان الابتداء ان تلبس
بهما والحامد والمادح جمعا محمدة وممدحة من المصادر الميمية التي جاءت على خلاف

القياس فيهما بمعنى الحمد والمدح واللام فيهما للاستغراق لا الاستغراق الجماعات بل استغراق
الأفراد بناء على ما هو الأصح من ان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد استغراق الآحاد كالمفرد
ولانه المناسب في مقام الحمد لشموله وتقديم الظرف لافادة قصر جميع المحامد والمدائح
عليه بحيث لا محمود سواه بناء على ان تمكين العباد واقدارهم على افعالهم الحسنة التي
يستحق بها الحمد والمدح من الله تعالى واليه يشير صاحب الكشاف حيث قال في سورة
التغابن في تفسير قوله تعالى له الملك وله الحمد قدم الظرفان ليدل على اختصاص الملك
والحمد لله عز وجل لان الملك على الحقيقة له لانه مبدئ كل شيء ومبدعه والقائم به
المهيمن عليه وكذلك الحمد لان اصول النعم وفروعها منه واما ملك غيره فتسليط منه
واسترعاء وحمد غيره اعتداد بان نعمة جرت على يده انتهى وهذا التوجيه لما يورد من الحصر
المذكور انما يصح على مذهب الاشعري من ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى دون مذهب
الامامية والمعتزلة لانه لا يمنع احد منهم ان تمكين العباد واقدارهم على ما يستحقون به الحمد
والمدح من الله تعالى فمن هذه الجهة امكن رجوع المحامد والمدائح باسرها اليه وقصرها
عليه ادعاء ومبالغة فله الحمد اولا واخرا وظاهرا وباطنا واما على راي الاشعري
فالمحامد والمدائح منحصرة فيه ومختصة به تعالى فلا محمود ولا ممدوح حقيقة

الا الله تعالى وذلك لان كل جميل فهو له خلقا وتكوينا وتيسيرا ولان الحمد كما يأتي
تحقيقه مختص بالافعال الاختيارية ولا اختيار لغيره تعالى على قاعدتهم وانما العبد
مضطر في صورة مختار كما صرح به التفتازاني في شرح المقاصد فيلزم اختصاص
الحمد اللغوي به فالقصر عندهم على الحقيقة فان قلت لم قدم الظرف مع ان لام
الاستغراق ولام الجر المفيدة للاختصاص يفيدا انحصار المحامد والمدائح فيه
تعالى واختصاصها به بمعنى انه لا محمود ولا ممدوح سواه على ما مر تحقيقه
من انه على المبالغة او الحقيقة كما ذكر في قولنا الحمد لله فانه يفيد انحصار جميع المحامد
فيه تعالى وبه صرح القاضي البيضاوي قلت لعله بناء على ما ذكره بعض المحققين
من ان اللام ليست للحصر ولذا لم يعد من طرقه بل مفاده ومقتضاه انما هو
الاختصاص بمعنى التعلق الخاص ويدل على ذلك ما نقلنا آنفا عن الزمخشري
فانه جعل تقديم الظرف ليدل على اختصاص الحمد بالله فهو صريح في انه لم يكن
بدون التقديم والا لم يكن التقديم مفيدا له وايضا لو كان اللام للاختصاص
الحصري لكان قولنا ما الحمد الا لله مفيدا لانحصار الحمد في الانحصار لانحصار
الحمد في الله تعالى واقول فيه نظر لانه ان اريد بعدم كون اللام للاختصاص الحصري

عدم استعمالها فيه ولو بمعونة المقام فهو مكابرة محضة اذ ليس على ذلك سند فضلا
عن الدليل مع ان كلام القوم مناف لذلك فان المحققين من النحويين وغيرهم
على ان اللام وضعت للاختصاص بمعنى التعلق التام ولا شك ان الاختصاص الحصري
والتعلق على وجه القصر هو الفرد الاكمل من ذلك التعلق التام فحمل اللام في
مقام الثناء والمبالغة لمناسبته اياه فيفيد الحصر بمناسبة المقام وان اريد انها لا
تدل عليه بالوضع بحيث يكون هو معناها الموضوعة هي ازائه فمسلم لكن لا ينفع في الجواب
عن ذلك السؤال لان المراد ان لام التعريف مع لام الاختصاص تدل عليه وتفيده ولو
بمعونة المقام لان اللام موضوعة له على انه ربما يقال ان المحققين كالسيد الشريف و
غيره ذهبوا الى ان اللام ونحوها موضوعة للجزئيات المخصوصة بوضع واحد فاذا
استعمل اللام في الاختصاص الحصري فقد استعمل في الموضوع له لانه من جزئيات التعلق
ولا يحتاج الى قرينة في فهم المراد وانما يحتاج اليها في تعيين المراد فيكون فهم الحصر
لا يحتاج على هذا التقدير الى استعانة المقام وان احتاج اليه في تعيين المراد هنا و
كما ذكره السيد في حاشية المطول حيث قال في ترجيح الجنس على الاستغراق ان دلالة
اللفظ على الجنس وعلى اختصاصه بالله سبحانه لا يحتاج الى استعانة بالمقام فلا فهم

الى تأدية ما هو المقصود اعني انتفاء المحامد عن غيره وثبوتها له ان يزاد على الجنس
معنى زائد يستعان فيه بالقرائن والاحوال انتهى وهو مبني على ما ذكرناه فان
قلت لا وجه لاعتبار الحصر ههنا لان المخاطب بالجملة القصرية يجب ان يكون حاكما
مستويا بصواب وخطاء والمخاطب ههنا هو الله تعالى قلت وجوب ذلك
انما هو في القصر الاضافي دون الحقيقي والقصر فيما نحن فيه حقيقي ولو ادعاء
ونظيره اياك نعبد وانه دام ظله حرف الخطاب في ذلك على اسم الله الدال على استجماعه
تعالى لجميع صفات الكمال اشارة الى ان هذا الاستجماع بلغ في الظهور بحيث لا يحتاج
الى الدلالة عليه في الكلام بل ربما يدعى ان ترك ما يدل عليه اولى بمقتضى المقام
بل المهم الدلالة على انه قوي الحامد محرك الاقبال وداعي التوجه الى جنابه على
الكمال حتى خاطبه على ما ذكر في قوله تعالى اياك نعبد كما اشرنا اليه فيما سبق وقد
يوجه اختيار حرف الخطاب بان فيه اشعارا الى انه تعالى كالمشاهد للحامد
حال الحمد اشارة الى رعاية مرتبة الاحسان ان تعبد الله كانك تراه واختار الجملة
الاسمية للدلالة على الدوام واثبات الثبات عن القدم والتجدد لا يقال
الاسمية التي خبرها ظرف غير ظاهرة في ذلك لان متعلق الظرف ان قدر فعلا

فمدلولها هو الاستمرار التجددي لا الدوام والثبات كما في قوله تعالى الله يستهزئ
بهم وان قدر اسم فاعل كان للحدوث بقرينة عمله في الظرف لانا نقول ان الجر
هو اسم الفاعل بمعنى الثبوت والظرف يكفيه رائحة الفعل ولهذا قيل بانه يصح
تعلقه بنحو القصة والنبأ والحديث وان لم يرد بها معنى مصدري ثم يرد ان
المناسب لمقام المدح والحمد على نعم الله المتجددة علينا يوما فيوما ان يؤتى بما يدل
على الاستمرار التجددي كاحمد ونحوه كما ذكره المحقق الخطائي لتفيد تجدد صدور
الحمد وتعلقه به تعالى على استغراق الازمنة بمعونة المقام وذلك كما ان المناسب
في مقام الحمد والمدح في مقابلة الصفات الكمالية الثابتة الدوام والثبوت
لينبئ عن القدم والتمهيد قال المحشي الكلبي والتحقيق ان القاعدة في اختيار
طريقة الحمد وترجيح جانب البلاغة ملاحظة المحمود عليه فان كان من الامور الثابتة
فالمناسب ان يختار الجملة الاسمية كما في سورة الفاتحة فان الربوبية صفة
ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية والا فالفعلية كما صرح به بعض الافاضل
انتهى وهو صريح بما قلناه فتدبر واليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
الكلم اسم جنس واحده كلمة الا انه خص بالوقوع على ثلاث كلمات فصاعدا اعم من ان
يكون

يكون مفيدا او لا ولهذا صار اعم من الكلام من وجه ومن هنا توهم بعض انه
جمع وتذكير ضميره ووصفه بالطيب وهو مفرد ويمكن ان يقال انه جمع ووصفه بالمفرد
لحمل اللام على الاستغراق بمعنى كل فرد واسم جمع فتامل وهذه الفقرة مقتبسة
من قوله عز وجل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وضمير يرفعه
اما ان يعود الى الله تعالى اي والعمل الصالح يرفعه الله اي يقبله وهو المراد
في هذه الفقرة ويدل عليه قراءة من قرأ والعمل الصالح بالنصب فان الضمير على
هذا التقدير لله واما ان يعود الى العمل الصالح ويكون الضمير البارز للكلم الطيب
والمراد به كلمة الشهادة كما في الكشاف قال لان هذه الكلمة لا تقبل ولا تصعد
الى السماء فتكتب حيث تكتب الاعمال المقبولة كما قال عز وجل ان كتاب الابرار
لفي عليين الا اذا اقترن بها العمل الصالح الذي يحققها ويصدقها فرفعها
وقيل الرافع الكلم الطيب والمرفوع هو العمل الصالح لانه لا يقبل الا من موحد فيكون
ح محمولا على القلب كما ذكره بعضهم وقيل الكلم الطيب كل ذكر من تكبير وتهليل وتسبيح
وقراءة قرآن ودعاء واستغفار وغير ذلك وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو
قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج

بها الملك الى السماء فجاءها وجاء الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل كذا في الكشاف
واعلم ان استفادة القابل من المبدا يتوقف على مناسبة وملايمة بينهما وكلما كانت
تلك المناسبة والملايمة اتم كانت الاستفادة اكمل كما قيل في المعلم والمتعلم فانه كلما
كانت المناسبة بينهما اقوى كان استفادة المتعلم منه اكثر وكالنار والحطب فانه
كلما كان الحطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة
ولهذه القضية مثل كثيرة وهي معدودة عندهم من الضروريات ولما كانت النفوس
البشرية مستفيضة من جناب الحق عز مجده مستعينة به في جميع الحوايج والشئون
وكانت تلك النفوس متعلقة غاية التعلق بالعلايق البشرية والغواشي البدنية
متدنسة بادناس الكدورات الطبيعية والعوايق المادية وهو عز مجده في
غاية التقدس ونهاية التنزه والتجرد فكانت المناسبة بينهما منتفية راسا فاحتيج
في سلوك طريق الاستفاضة منه عز مجده الى متوسط يكون ذا جهتين التجرد
والتعلق فبجهة التجرد يستفيض من الحق وبجهة التعلق تقبل منه تلك النفوس الفيض
وذلك المتوسط هم اصحاب الوحي واعظمهم رتبة وارفعهم مرتبة نبينا صلى الله
عليه وآله وسلم فلذا وقع التوسل في مستهل التصانيف ومفتتحها بالصلوة عليه

وكذا

وكذا بالصلوة على آله لكونهم متوسطين بيننا وبينه فان ملايمة الآل لجنابه
صلى الله عليه وآله اكثر من ملايمتنا له والمص دام ظله لاحظ ذلك كله فلذلك
قال والصلوة وهي من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الادميين
الدعاء ولانها استغراقية على ذي المقام المحمود فيه ايماء الى قوله تعالى
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا والمقام المحمود على ما في التفاسير هو
مقام الشفاعة وسيأتي الكلام في هذه الاية ولا يتوهم كونه على ههنا للضرر
لان ذلك الحكم مخصوص بلفظ الدعاء ولا يلزم من كون لفظ بمعنى آخر ان
يتعلق به كلما يتعلق بالآخر محمد انما عنى به صلى الله عليه وآله لكثرة خصاله
المحمودة وتحليته بالكمالات العلمية والعملية فهو منقول من اسم المفعول من
باب حمد بالتضعيف وانت خبير بما في قوله لك المحامد والممادح وقوله على ذي
المقام المحمود من براعة الاستهلال وآله آل الرجل اقاربه وآله صلى الله عليه
وعليهم علي وفاطمة والحسنان عليهم السلام وهم الذين اذهب الله عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا كما جاء به النص ويمكن ان يدخل فيه باقي الائمة الشيعة سلام
الله عليهم لمشاركتهم لهم في العصمة قيل واصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل

فابدلت الهاء همزة لما بينهما من المناسبة ثم خففت الهمزة الثانية بابدالها الفا
كما هو قياس كل همزة ثانية ساكنة تحرك ما قبلها بالفتح وفيه ان ابدال الاخف الى
الاثقل غير معهود مع ما فيه من اجتماع اعلالين فالاولى ان يقال الاصل اول والواو
المتحركة اذا انفتح ما قبلها تقلب الفا على انه جاء تصغيره على أويل ايضا ولا يستعمل
الآل الا في الاشراف وصن له خطر فيقال آل الله وآل محمد لقول عبد المطلب رحمه
الله نحن آل الله في كعبته لم يزل ذلك على عهد ابرهيم ولا يقال آل الاسكاف و
آل الزبال والاهل يعم الكل **الكاملين في مقام السعود** البالغين فيه الغاية
وغاية النهاية ولعل المراد به كل مقام تضمن كرامة **الحمد لغة** في نصبه احتمالات
اصحها انه على نزع الخافض اي في اللغة وهو اما على تقدير الكائن ليكون الظرف
صفة للمبتدا وكائنا فيكون حالا منه والاول انسب نظرا الى جانب المعنى و
الثاني انسب بالقواعد النحوية وليس لفظ اللغة مصدرا كما ظن لانها آلة
اسم الحدث ولذا يوصف بها توصف به الالفاظ المسموعة فيقال لغة فصيحة
كما يقال كلمة فصيحة بل هو اسم للفظ المسموع وقيل نصبه على التمييز ويشكل
بانه ليس من مفرد مبهم وضعا ولا نسبة وكون الحمد يحتمل اللغوي والعرفي فهو

مبهم بحسب الاعتبار فيصح التمييز مدفوع بان التمييز هو ما يرفع الابهام الوضعي
والحمد المذكور باعتبار احتماله للمعنيين مشترك والمشترك لا ابهام فيه وضعا
لانه وضع لكل واحد من معانيه بخصوصية ذاته المعينة والابهام انما
نشا من الاستعمال وقيل نصبه على الحالية على تقدير مضاف في المرفوع
ومضافين في المنصوب اي تفسير الحمد موضوع اهل اللغة وهو مختار ابن
هشام وفيه من البعد ما لا يخفى **هو** عماد وفصل وما قيل من انه لا انسب
في مقام التعريف نوكد اذ ليس القصد فيه الا الى تحصيل ماهية المعرف اما بالكنه
او بوجه ما فيذكر لفظ المعرف اولا ثم لفظ المعرف ثانيا لينتقل من مدلول
الاول بعد معرفته بوجه الى مدلول الثاني المعلوم بكنهه ثم من الثاني
المعلوم بكنهه ثم من الثاني الى الاول لتميز ماهيته عن جميع اغيارها تميزا
ذاتيا او عرضيا من غير ملاحظة وضع ولا حمل ولا حكم ومقام ضمير الفصل لا حظ
فيه ذلك اذ فائدته دفع احتمال كون ما بعده نعتا للاول وصفة وتخصيصه
لا ان يكون خبرا عن الاول وحكما عليه مردود بان مقام ضمير الفصل المتوسط
بين ما يسمى مبتدا وخبرا عند النحاة ولا اظن احدا منهم ينكر كون الحد والمحدود

مبتدا وخبرا عندهم اذ هم لا يشترطون في صدق المبتدا والخبر على شيء تحقق
الحكم بالفعل بل ما لو اعتبر معه الحكم لكان ممكنا الا ترى ان الجمل الاسمية الا تية
كقولك انت حر ونظايره مركبة من مبتدا وخبر مع عدم تحقق الحكم فيها اصلا
بالفعل هنا فائدة ضمير الفصل دفع احتمال ان يكون ما بعده تابعا للاول في الاعراب
وتخصيصه لا ان يكون خبرا ولو لم يكن معه حكم بالفعل نعم يبطل احتمال جعله
رابطة دالة على النسبة الحكمية كما يتوهم لاعتبار الحكم معها بالفعل لوجوب تحقق
المدلول عند تحقق الدال وهو اسم لا محل له من الاعراب عند بعض النحويين وحرف
عند الخليل ومبتدا عند بعض استبعادا لالغاء الاسم وخبره قوله **الثناء**
والمجموع خبر الاول واللام في الحمد والثناء للحقيقة والماهية وحملها
على الاستغراق ليكون التعريف نصا في الدلالة على الاطراد والانعكاس او العهد
فيهما ويكون اشارة الى الحمد والثناء المذكورين على السنة الحامدين والمثنين
او العهد في احدهما والاستغراق او الحقيقة في الاخر بعيد اذ المقام مقام
التعريف وهو انما يكون للماهية وبالماهية لا للافراد وبالافراد والظاهر
ان هذا التعريف للحمد اسمي قصد به شرح الاسم وبيان مفهومه وتفصيل ما

دل عليه اللفظ اجمالا ومحافظتهم على صحة طرده وعكسه تمنع كونه لفظيا
لجواز التعريف فيه بالاعم كقولهم السعدانة نبت وما وقع لبعضهم من اتحاد اللفظي
والاسمي فغلط نشا من اشتراكهما في تفسير مدلول الاسم والحق تغايرهما لان
مدلول الاسم المعرف معلوم في اللفظي قبل التعريف ولذا لا يفيد تحصيل
مجهول بل تذكر معنى حاصل مخزون من بين المعاني المخزونة ليعلم ان اللفظ
المذكور موضوع بازائه فمآله الى التصديق لا الى التصور وهذا بخلاف الاسمي
فانه يفيد تصور مسمى اسم لم يعلم وجوده ولم يكن حاصلا قبل فهو من التعاريف
الحقيقية المفيدة لتحصيل مجهول ولذا كان مدار الاول على الالفاظ المرادفة
للمعرف او بدلها من المركبات الغير المقصود فيها الخصوصية كتعريف الغضنفر
بالاسد ولم يجز ذلك في الاسمي لكونه دوريا ولهذا تراهم حكموا بكون تعريف
الموجود والمعدوم بالثابت العين والمنفي العين تعريفا لفظيا حذرا من
لزوم الدور واللازم لجعله تعريفا حقيقيا اسميا وبهذا التحقيق تبين
لك الفرق بين الاسمي والحقيقي بالمعنى الاخص لانه وان كان كالاسمي في
افادة صورة غير حاصلة وتحصيل معنى جديد لانه لا يتعلق الا بما كان

معلوم الوجود قبل ولذا كان مطلب ما الحقيقية متاخرا عن مطلب هل البسيطة
واما الاسمي فانما يتعلق بالمفهومات الاعتبارية والحقائق الموجودة لكن قبل
العلم بوجودها ولذا كان مطلب ما الشارحة سابقا على مطلب هل البسيطة
وبينهما فرق اذ التعريف الاسمي قد ينقلب حقيقيا اذا علم بعد التعريف وجود
المعرف وكان مفهوم الاسم مساويا للماهية فتدبر فانه بحث نفيس **على**
الجميل اي الامر الداعي الى الثناء على المحمود عليه واللام فيها استغراقية وعلى
تعليلية مثلها في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم وهل يعتبر فيه كونه
باعثا على الوصف بالجميل ام لا الاظهر الاول كما هو صريح عبارة الدواني في
حواشيه على الحواشي الشريفية ولذا يعرف بالباعث على الوصف بالجميل و
المفهوم من كلام السيد الشريف وصرح به بعض الاعلام في رسالته المعمولة
في الحمد هو الثاني ولذا عرفوه بما يكون الوصف بالجميل بازائه ومقابلته
مطلقا قال في رسالته والحق انه لا يجب ان يكون باعثا حقيقة بل قد يجب
ان لا يكون باعثا حقيقيا عند المحققين القائلين بوقوع الحمد لله تعالى
فان افعال الله تعالى منزهة عن الباعث والغرض عند المحققين وانت خبير

ما ذكره من كون افعاله تعالى منزهة عن الغرض انما يمشي على مذهب
الاشعرية اما على ما هو الحق من كون افعاله تعالى معللة بالاغراض والغايات
كما برهن عليه في مقره فلا وما ذكره السيد الشريف من وقوع الاتفاق على
ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون
غير تام لانه من حيث انه يتم بماهية تلك الغاية فاعليته يكون هو ناقصا في
فاعليته ولما كان الله تعالى تاما تاما لا يتطرق اليه نقصان اصلا فاذن لا
غاية لفعله بل هو فاعل لذاته كلام ظاهري اما اولا فلان دعوى الاتفاق في حيز
المنع فان الخلاف في ذلك اشهر من ان يذكر واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير
تمامه ينفي توقف فعله تعالى على شرط وارتفاع مانع فانه على تقدير توقفه
عليهما يكون غير تام لانه من حيث انه يتم بذلك استقلال فاعليته يكون ناقصا
في فاعليته ولا قائل به فتامل ثم المحمود عليه يجب ان يكون فعلا كما صرح به
المحقق التفتازاني في حواشي الكشاف وقال المراد الفعل الجميل ووافقه الفاضل
الدواني في حواشي الاصول قائلا يجب ان يكون المحمود عليه نفس الفعل وزعم
ان الجميل في على الجميل صفة الفعل وكذا صرح الامام الرازي بذلك ولا يخفى

عليك ان الجميل معناه اللغوي اعم من الفعل بشهادة نص اللغويين والاستعمال
ففي الحديث ان الله جميل يحب الجمال وفي الصحاح الجمال الحسن وقد جمل الرجل
فهو جميل وهو كما ترى يقتضي عموم المحمود عليه لانه يكون فعلا او كيفية قائمة
به بل ربما يفهم من عبارة القاموس الاختصاص بغير الفعل فانه قال الجمال الحسن
في الخلق والخلق والفعل ككرم فهو جميل فلم يتعرض الفعل ولعل تخصيص اولئك
الاعلام له بالفعل بناء على ان المتبادر بحسب العرف صحح التقييد والتخصيص
باعتباره فان قلت كثيرا ما يحمد على نحو الحلم والعلم والاخلاق النفسانية وشيء
منها لا يعد فعلا حقيقة وايضا في المطول ان الحمد على الانعام اسكن من الحمد
على النعمة وهو يدل على جواز كون المحمود عليه غير فعل فان ذوات النعم نفسها
لا تعد افعالا قلت الظاهر من تحقيقات المتاخرين ومنهم الشريف ان المراد
الفعل العرفي والعرفي يعد جميع ذلك افعالا فيقال علمت وحلمت كما يقال
اعطيت واكرمت واما الحمد على النعمة ذاتها فغير معقول بل لا بد من ملاحظة
تعلقها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع الى الانعام فاذا الحمد على النعمة لاجل
انعام المحمود بها فالمحمود عليه في الحقيقة انما هو الفعل لا ذات النعمة وتعلق الحمد



بها مجاز باعتبار انها اثر لذلك الفعل عليه فظهر وجه كون الحمد على الانعام
امكن من الحمد على النعمة لكون الحمد على الاول لذاته وعلى الثاني بواسطته
ثم ان اعتبار كون المحمود عليه فعلا يشعر باعتبار صدوره عن المحمود فلا يكفي
ان يكون للمحمود دخل في صدوره عن الغير لا على وجه الفاعلية اذ حينئذ يكون
الثناء من جهة تعلق الفعل به لا من جهة كونه فعلا فيضيع اشتراط كونه فعلا
ولهذا لا يحمد زيد على كرم بكر اذا كان سببا فيه ثم المصنف دام ظله لم يتعرض لذكر
المحمود به لدلالة الثناء عليه وعرفه بعضهم بان اللفظ الدال على الجميل الذي
فيه ان القائل اذا قال وصفت زيدا بالعلم فالمراد المعنى لا اللفظ كيف و
الظاهر من كلامهم كون المحمود به فعلا وليس هو الا المعنى وايضا فمقابلته
للمحمود عليه الذي هو ذات الصفة تعطي كونه كذلك رعاية للتقابل بل
الحق انه صفة يظهر اتصاف شيء بها على جهة التعظيم واعلم ان المحمود به
كالمحمود عليه في الاختصاص بالفعل كما هو الظاهر من كلامهم وصرح به
جمع منهم الفاضل الدواني وفي جواز كونه من الكمالات المتعدية المسماة
بالفواضل كالانعام والتكريم والتعليم والكمالات الغير المتعدية

المسماة بالفضايل كالعلم والحلم وغيرهما من الكيفيات النفسانية ولسنا
نعني بالتعدي هو تعدي ذوات الكمالات لامتناعه في الكل ولا تعدي آثارها
فقط لوجوده في الفضايل ايضا كالعلم والقدرة فلا يطرح وجه اختصاص
الفواضل به بل تعدي آثارها مع توقف تحقق الكمال على ذلك التعدي كالانعام
والتعليم فعلى هذا غير المتعدي ما لا يتوقف تحققه على تعدي اثره كالعلم
ويمكن ان يقال الكمالات المتعدية يلاحظ في مفهومها وصول شيء الى الغير
كالتكرم ونحوه بخلاف الكمالات الغير المتعدية وقد اعتبر في كل منهما كونه جميلا
اي صفة كمال اذ كما ان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم
فكذا لا يظهر منه اتصاف شيء على جهة التعظيم لكن ليس المراد الجميل بحسب
نفس الامر فقط بل سواء كان كذلك او في اعتقاد الواصف او الموصوف بزعم
الواصف على سبيل منع الخلو فان المدار على التعظيم وهو حاصل بهذا القدر
فالاقسام تسعة واربعون قسما حاصله من ضرب سبعة في نفسها وتفصيلها
هكذا وصف بجميل في نفس الامر فقط او عند الحامد فقط او عند المحمود
فقط او عند الكل او عند اثنين منها على جميل كذلك وقبا قبل خصوص المحمود

عليه بوجوب كونه جميلا وصفة كمال عند الحامد وهو الاظهر عندي اذ لا
يكون الباعث للحامد على التعظيم والوصف بالكمال الا ما كان عظيما عنده
اذ كونه عظيما عند غيره مع نقصه عنده لا يكون سببا في التعظيم عنده بل ربما
يقع الوصف منه بغير الكمال مطلقا في مقابلته وح فقد سقط من العدد
احد وعشرون قسما وهذا بخلاف المحمود به فانه لما كان ما يظهر اجراه على
الموصوف ان الواصف يعظمه فلا يبعد ظهور التعظيم بالذي هو عظيم عند من
يظهر له ان فيصح الحمد بصفة الكمال عند المحمود دون الحامد ومن ما يقال
انه لا بد في الواصف من ان يكون معظما بوصفه باطنا كما سيجيء انشاء الله تعالى
وح فلو وصف بما لا يكون عظيما عنده بل ناقصا وصفة ذم لم يكن معظما
له بل ربما يعد مستهزئا مدفوع بان المراد من التعظيم باطنا هو مطابقة
الاعتقاد وهي ان يعتقد الحامد اتصاف المحمود بالمحمود به فيطابق وصفه
اعتقاده ولا شك في تحققه في الوصف بما يعتقد المحمود جميلا وصفة كمال
وان لم يكن جميلا عند الواصف ولذا جعلوا الوصف بالظلم اذا اعتقد الواصف
او الموصوف حسنا حمدا لان المدار على التعظيم وهو متحقق بهذا القدر ثم ان

جواز اتحاد المحمود به والمحمود عليه موضع وفاق بين الكل وذلك انه يجوز ان
يكون الباعث على وصف احد بصفة هو تلك الصفة نفسها كما اذا رايت احدا
يفعل فعلا جميلا من انعام او غيره فصار ذلك باعثا لك على ان تظهره وتقول
هو منعم فهذه الصفة من حيث انها باعثة على اظهار اتصافه بها هي المحمود عليه
ومن حيث انك وصفته بها واظهرت انها من صفاته فهي المحمود به وكذا ايضا
تساوي صفات الكمال من فضيلة او فاضلة في جواز كونها باعثة على الوصف بها
نفسها وجواز كون كل فاضلة باعثة على الوصف بغيرها مطلقا انما في الجواز
كون الفضيلة باعثة على الوصف بغيرها من فضيلة اخرى او فاضلة فقد صرح
بعض المحققين بمنعه وقال ان الحمد على غير الانعام بالانعام او بغير الانعام من فضائل
اخرى لا معنى له اصلا لانه اذا قيل وصف الرجل الاجل شجاعته بالانعام او الحسن
مجه السمع ولا يقع محلا للقبول انتهى وهو كلام جيد متين والعرف شاهد عليه
الاختياري تخصيص بعد التعميم واشتراط لكون الفعل المحمود عليه اختياريا
اي حاصلا من المحمود باختياره كما هو المشهور بين الجمهور وتصريح بمغايرته
للمدح عنده كما سيصرح به تعدد لعمومه لغير الاختياري وفي خصوص المحمود عليه

بالاختياري كالمحمود عليه على الاشهر او عمومه له ولغيره خلاف والمشهور الثاني
فالوصف بكمال الحسن او الذات بالشروط يكون حمدا والحق اختصاصه بالاختياري
كالمحمود عليه كما هو مختار المحقق الدواني في حواشي التهذيب قال لان الجميل
في قولهم الوصف بالجميل صفة الفعل وهو بالاختيار وايضا كما لم يسمع الحمد على
صباحة الوجه ورشاقة القد فكذا لم يسمع الحمد بها وعدم صحة حمد اللؤلؤة
كما يحتمل ان يكون من جهة اشتراط كون المحمود عليه اختياريا يحتمل ان يكون
من جهة اشتراط كون المحمود به ايضا اختياريا وجعله دليلا على احدهما
دون الاخر تحكم هذا حاصل كلامه وهو صريح فيما اخترناه على جهة التعظيم
ظرف يتعلق بمتعلق الاول كتب في الحاشية منه في بقاء العبارة المشهورة
بين القوم على جهة التعظيم والتبجيل ومعلوم ان التبجيل مرادف للتعظيم
فعطفه عليه اما لتقرير المعنى في الاذهان ورعاية حلية السمع المعين على تلقي
الاذهان للمعاني لما فيه من تهييج النشاط ولان احدهما اريد به التعظيم الظاهري
والاخر الباطني وحمل الاول على الاول والثاني على الثاني وهذا التوجيه
يظهر من كلام المحقق الشريف في حاشية المطالع انتهى وفيه اولا ان هذه

العبارة ليست صريحا لاحد فيما اطلعت عليه سواء ما في شرح المطالع وشرح نهج الشر
وح فنسبتها الى المشهور لا يخلو من شيء وثانيا انما ذكره اولا لتصحيح التكرار كلام
فيه مستطوي ولا سيما في مقام التعريفات الغير المقصود فيها ذلك بل مجرد العلم
بالماهية بالكنه او بوجه على ان التكرار الغير المحتاج اليه مما يعد مخلا في التعريف
كما صرح به ارباب المنطق الا ترى انهم جعلوا منه تعريف المركب من الذات والعرض
الذاتي له نحو قولهم الانف الافطس انف ذو فطوسة فذكر الانف فيه ولا يتعين تكرار و
انت خبير بانه اذا عد مثل هذا التكرار من الخلل مع ما فيه من المناقشة بان الحمل
انما هو عن المجموع فيجب تكرير الذات مرة لتعريفه ومرة للعرض فما ظنك بما يكون
تكرارا محضا وثالثا ان في ظهور هذا المعنى الذي ذكرناه ثانيا من عبارة السيد
الشريف محل بحث فانه قال فيها وانما اشترط كون ذلك الوصف على جهة
التعظيم ظاهرا وباطنا انتهى واستفادة هذا المعنى منها مبني على قراءة اشترط
مبنيا للفاعل ليعود الى الشارح اما على تقدير قراءة اشترط مبنيا للمفعول كما
هو الظاهر فلا يتضح بكون مراد السيد بيان العلة في اشتراط الجمهور التعظيم ظاهرا
وباطنا نعم صرح الدواني في حاشية الحاشية بامكان استفادة اشتراط التعظيم

ظاهرا وباطنا من مجرد التكرار وهو بعيد محل بحث اذ لا ريبة لعاقل في انه بعد
ثبوت اتحاد مفهوميهما وترادفهما كيف يتغايران في الصدق ومن اين تخصيص
احدهما باحدهما والاخر بالاخر مع انتفاء ما يدل عليه فظهر بما قررناه ما في
عبارة القوم فان قلت عبارة الافراد ايضا غير جيدة لبطلان اطرادها بنحو
ما عري عن احدهما فيه فان المطلق يتحقق بكل واحد من افراده قلت ذكر المص
دام ظله في الحاشية ان المطلق اذا اطلق ينصرف الى الفرد الكامل والكامل
هو التعظيم ظاهرا وباطنا ومن ثم اقتصر على ذكر التعظيم ولم يذكر معه
التبجيل بناء على ما ذكر من استفادة اشتراطهما من التكرار وقد عرفت ما
فيه ويمكن ان يجاب ايضا بجعل اللام للاستغراق فيشمل فردين لانهما الفردان
الاوليان لتواليهما تسابقا الذهن فان قلت لم زاد المص قيد التعظيم مع
ما سيأتي له من الكلام عليه قلت انما زاده هنا متابعة للجمهور كما صرح به
في الحاشية وما ذكرناه بيان حقيقة التعريف واما بيان فائدة القيود
فهو ما اشار اليه بقوله فيخرج بالجميل المحمود عليه الثناء على غيره مما
لا يعد جميلا عند الواصف فقط او مطلقا وخروجه به لا بقول الثناء

على قول بعضهم ان الثناء حقيقة لغوية او عرفية في الخير والشر اما بان يكون
عنده لفظا مشتركا بينهما كما هو الظاهر او منقولا عليهما بالتواطؤ فيكون بمعنى الوصف
مطلقا بناء على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما هو المختار وربما يستفاد
من عبارة القاموس ترجيح هذا القول فانه قال فيه الثناء والثنية وصف
بمدح او ذم او خاص بالمدح انتهى وكذا من ظاهر عبارة شرح نهج البلاغة لكمال
الدين الشيخ ميثم البحراني فانه قال في تعريف المدح هو الثناء الحسن فان قلت ما
ذكره المص من اخراج الشر بقيد الجميل انما يظهر ان لو قال الحمد هو الثناء بالجميل او
الثناء الجميل فانه انما يكون وصفا بغير جميل مطلقا او وصفا غير جميل قلت
كما يظهر اخراجه بالجميل مدخولا للباء وصفة كذا يظهر اخراجه به مدخولا لعلى
فانه كما لا يكون الوصف بالجميل والوصف الجميل شرا كذا لا يكون الجميل حاملا
على الوصف بغير الجميل وباعثا عليه بل لا يكون ابدا الباعث على الوصف بغير الجميل
الا غير جميل ونعني به انه غير جميل عند الواصف كما مر مرارا فما قيل من انه قد يكون
الجميل حاملا على الوصف بغير الجميل وداعيا له مردود بان ذلك لكونه غير
جميل عند الواصف وان كان جميلا عند الموصوف نعم يرد اشكال قوي وهو ان

ما يستفاد من هذا القيد من خروج الثناء على غير الجميل مستفاد من قوله
على جهة التعظيم اذ يمتنع ان يكون الوصف بغير الجميل مطلقا على جهة التعظيم
فينبغي صون التعريف عن الحشو والتكرار وغاية ما يقال انه لا بأس باشتمال
التعريف على قيدين يخرج احدهما ما يخرجه الاخر مع اشتماله على فائدة اخرى
وفيه ان المص دام ظله سيصرح بانه لا فائدة في قيد على جهة التعظيم زائدة على
ما يستفاد من ذكر الثناء والجميل فتدبر و اما على القول المشهور
وهو الاصح كذا في الحاشية لان ذلك القول وان ساعد عليه اللغة
الا ان العرف يخالفه من انه اي الثناء حقيقة عرفية او لغوية في الخير فقط
دون الشر كما هو صريح عبارة الصحاح حيث قال الثناء مصدر مثل الثناء
الا انه في الخير والشر جميعا والثناء في الخير خاصة وكلمة فقط هذه من اسماء
الافعال بمعنى انته وكثيرا ما تصدر بالفاء تزيينا للفظ وقيل وكانه جواب شرط
محذوف فكان المعنى على تقدير اذا جعلت الثناء حقيقة في الخير فقط اي فانته
عن القول بكونه حقيقة في الشر ثم على تقدير كون الثناء حقيقة في الخير
فقط فاستعماله في الشر مجاز عرفي او لغوي يحتاج في فهمه الى قرينة مانعة

من ارادة حقيقية فيخرج الشكر بلفظ الثناء اذ المراد به الوصف الحسن ولا
يحتاج الى قيد الجميل للاحتراز عنه فعلى هذا لا بد لهذا القيد من فائدة لان
التعاريف مصونة عن الحشو والتكرار ففائدة القيد اي على الجميل على
ذلك التقدير تحقيق الماهية لا الاحتراز فان القيود لا يجب ان تكون للاحتراز
بل قد تورد كثيرا في تعريفاتهم لغيره وتحقيق ذلك ان القيد قد يكون محتاجا
اليه في تحصيل الماهية واكتسابها حتى لو لم يذكر لم يكن التعريف وافيا بتحصيلها
واختل التعريف في طرده وذلك كالناطق في تعريف الانسان وهذا هو الذي
يقع به الاحتراز وقد لا يكون محتاجا اليه في ذلك لكون معناه ماخوذا في
غيره ومدلولا عليه بغيره فليس ذكره ح واجبا لعدم لزوم فساد لا في الطرد
ولا في العكس وهذا هو الذي لا يقع به الاحتراز فذكره ح بيان للواقع وتفصيل
لما يدل عليه اللفظ اجمالا وهذا القيد المذكور على ذلك التقدير من القسم
الثاني فانه لما ثبت ان الثناء لا يكون الا بجميل على جميل فذكر الجميل محمودا
عليه بان يقال هو الثناء على الجميل او محمودا به بان يقال هو الثناء بالجميل
غير محتاج اليه في تحصيل ماهية الحمد لكونه ماخوذا في الثناء فذكره بيان للواقع

وتفصيل لما دل عليه اللفظ لفظ الثناء اجمالا بقي هنا شيء وهو ان المص
دام ظله كتب في الحاشية فان القيود لا يجب ان تكون للاحتراز مطلقا بل قد
تورد لتحقيق الماهية وكشف المفهوم وقد تكون بيانا للواقع انتهى فانت خبير
بان المفهوم من كلامه هنا ان ما يكون لتحقيق الماهية وكشف المفهوم غير ما
يكون بيانا للواقع وليس كذلك لانه ان اراد بتحقيق الماهية هنا المعنى
الاول للقيد ورد عليه ان ذلك المعنى يلزمه كون القيد للاحتراز فلا يصح
كلامه في الحاشية مفسرا لما في المتن لمخالفته له وان اراد به المعنى الثاني
فهو بعينه ما يكون بيانا للواقع وان اراد معنى ثالثا فليبين ثم قيد الاطلاق
في الحاشية يحتمل ان يكون في جانب القيود اي ان الاحتراز لا يكون واجبا
في كل قيد بل في بعض دون بعض سواء كان في تعريف واحد او اكثر ويحتمل
ان يكون في جانب التعريف اي لا يجب كون القيود للاحتراز في كل تعريف بل في
بعض التعريفات دون بعض سواء كان القيد واحدا او اكثر فجعل القيود باعتبار
تعدد التعريفات فتدبر او فائدة القيد دفع توهم ارادة الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يتوهم ان المراد من الثناء الحقيقة اعني الوصف بجميل والمجاز اعني

لا بجميل على سبيل الاجتماع فيذكر هذا القيد لتخصيص المعنى الحقيقي بالارادة ومنع
ارادة المعنى المجازي لما سبق من ان الجميل لا يكون باعثا على الوصف بغير الجميل
وليس جواز ارادة الحقيقة والمجاز من اللفظ معا موضع وفاق بل الاصح عدمه
ولهذا اتجه لفظ التوهم في البين اشعارا ببعد بل ذلك عند جمهور من الاصوليين
وليس النزاع في جواز ان يراد باللفظ في اطلاق واحد معنياه الحقيقي والمجازي
مطلقا بل ذلك على تقدير ان يكون كل منهما مناط الحكم والاثبات والنفي
ومتعلقا له والاقتصار على الاثبات اعتمادا على ذكر الحكم الشامل لهما فان هذا
هو موضع النزاع بين الاصوليين فذهب بعضهم الى جوازه واختلف المجوزون في
ذلك فالاكثر على ان استعماله فيهما كذلك مجاز لانه استعمال في غير ما وضع له اولا
اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا و
ربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين فان اللفظ لما استعمل في كل واحد من
المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من
الاستعمالين حكمه والحق عدم جوازه للزوم الجمع بين المتنافيين اذ المجاز ملزوم
قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا

لوجد الملزوم بدون اللازم وذلك باطل فلو استعمل اللفظ فيهما لزم ارادة
المعنى الحقيقي وعدم ارادته واستحالته ظاهرة فظهر سقوط ما فرعوه على جواز
ذلك من الخلاف راسا وما قيل في توجيهه من انه اذا اريد باللفظ المدلول
الحقيقي من غير اعتبار الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد اتجه القول بالجواز
لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تعانده مدفوع بان موضع النزاع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي وعلى تقدير تجريد المعنى الموضوع له من الوحدة لم يرد المعنى
الموضوع له بكماله بل بعضه فيكون مجازيا كما اعترف به ح فلا يكون
من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز على ان الظاهر ان النزاع معنوي وعلى
ما ذكره هذا القائل يعود النزاع لفظيا ولا نزاع لاحد في جواز ارادة الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا على ذلك التقدير والى الاشارة بقوله او تكون
فائدة القيد دفع توهم الجمع بين المعنيين الحقيقي والمجازي من حيث هما كذلك
اي مناطا للحكم ومتعلقا له لكونه بعيدا عن الصحة كما عرفته فالحمل عليه
بعيد بل فائدته دفع توهم ذلك على ان يكون من قبيل عموم المجاز وهو ان

يكون اللفظ مستعملاً في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي لا له
على ان يكون مناط الحكم امراً كلياً شاملاً لهما ولا يكون كل منهما مناط الحكم بخصوصه
مثل ان يراد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول الشامل
للدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً او متنعلاً وهو المجاز وهذا لا نزاع فيه و
ح فيتوهم ان المراد بالثناء الوصف الشامل للوصف بالجزء وهو الحقيقة والوصف
لا بجزء وهو المجاز ويندفع بتقييد الجميل لتخصيصه بالوصف بالجزء وبما قررناه
تبين ان القول بجواز الجمع بين المعنيين على ان يكون كل منهما مناط الحكم مع
كون استعماله فيهما مجازاً كما هو القول الاول الخروج عن موضع النزاع الى موضع
الوفاق اذ ليس كل من المعنيين ح مناط الحكم بخصوصه كما هو موضع النزاع
بل مناط الحكم هو ذلك المعنى المجازي الشامل للمعنيين فيكون من قبيل عموم
المجاز ولا خلاف فيه وكان الانسب بعبارة المص دام ظله ان يقدم قوله
على ان يكون كل منهما مناط الحكم والاثبات على قوله عند مجوزه من الاصوليين
واقول يمكن ان يوجه فائدة هذا القيد بانه لما كان ذكر قيد الاختياري و
اجباً كان ذكر الجميل ليعتمد عليه فيقع صفة له اولى من تركه وافراد الصفة

و يخرج بالتقييد بالاختياري المدح وهو الثناء الحسن كذا في القاموس وفي
شرح النهج وقيل هو الثناء على الجميل مطلقاً وسيأتي الكلام فيه فانه اي
المدح يكون المدوح عليه الاختياري وغيره ما لا يكون حاصلاً للمدوح باختياره
كالحسن وكمال الذات بخلاف المحمود عليه لخصوصية كما عرفت بالاختياري
على الاشهر ولهذا يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها دون حمدتها وكذا قد
يمدح على صباحة الوجه ورشاقة القد ولا يحمد عليه وبعضهم يجعل المدح
بالاختياري ايضاً كالحمد كما ذكره المحقق اليزدي في حاشيته على الحاشية
الخطائية وجعل مثال اللؤلؤة مصنوعاً لا عبرة به واما المدح على صباحة
الوجه ورشاقة القد فقد قيل انه خطأ من الجمهور وقيل متاول بكونه دلالة
على الافعال الجميلة الاختيارية على الاكثر يحتمل ان يتعلق بقوله يعم اي عموم المدح للاختياري
وغيره على الاكثر واما على راي الاقل فهو مخصوص بالاختياري كالحمد كما
عرفته فلا يخرج بالقيد المذكور وهذا هو المناسب لما سيأتي في تعريف
المدح ويحتمل ان يتعلق بيخرج المقدر اي خروج المدح عن الحمد بقيد
الاختياري انما هو على راي الاكثر المشترط في المحمود عليه كونه اختيارياً

واما على راي الاقل المعمم للحمد لغير الاختياري فلا بد بحذف هذا القيد ح و
هذا هو المناسب لقوله وعلى القول بالاخوة كما في عبارة الكشاف حيث قال
الحمد والمدح اخوان على تقدير حمل الاخوة فيها بمعنى الترادف لان المطلوب
بيان انه على تقدير مرادفته للمدح بحذف هذا القيد ليعم كالمدح لا على
تقدير القول بالاخوة مطلقاً وحمل الاخوة في عبارته على الترادف جمع من شراح
كتابه وفهمه الشيخ المقداد في شرح نهج المسترشدين وابن ابي جمهور في شرح زاد
المسافرين وبه جزم المحقق الشريف وابنه وحمل جمع من شراحه الاخوة
على التقارب والتناسب في اللفظ والمعنى لا الترادف وهو الذي جزم
به شارح خطبة الحاوي كذا في الحاشية واقول الحق ان لا دلالة للاخوة
على الترادف بوجه بحيث يفهم منها عند الاطلاق كما هو مقتضى قوله وفهم
الشيخ المقداد بل يكفي في صدقها مجرد التناسب والتقارب بين الشيئين في اللفظ
والمعنى وكذلك صرحوا بالاخوة بين الاسم والفعل المضارع مع عدم ترادفهما
نعم مراد صاحب الكشاف بالاخوة هنا هو الترادف لا لانه يفهم من حاق اللفظ
بل لما يفهم من سياق كلامه حيث اطلق الجميل في التعريف ومثل بالحمد على

الاختياري وغير الاختياري فلا يناسب حمل الاخوة في كلامه على مجرد
التقارب مع ما يفهم منه من الترادف لان عبارة الكشاف هكذا الحمد و
المدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها تقول حمدت
الرجل على انعامه وحمدت الرجل على حسبه وشجاعته انتهى وهي تعطي ما
حققناه ولعل هذا هو مراد من حمل الاخوة على الترادف وايضاً فالشيخ
المقداد في الشرح المذكور وكذا ابن ابي جمهور في شرحه لم يصرحا بكون
المفهوم من الاخوة هو الترادف كما نقله الاستاد بل نقلا عن الزمخشري في
الكشاف ان مذهبه الترادف وذلك من حيث تعميمه الجميل في تعريفه و
تمثيله بالحمد على غير الاختياري كما اسلفناه لا من حيث ذكر الاخوة فتامل
ثم على تقدير الترادف بين الحمد والمدح على جهة العموم بحذف القيد اي
قيد الاختياري من تعريف الحمد ليعم الحمد غير الاختياري كالمدح قضية
للترادف كتب في الحاشية مد في بقاه هذا مبني على ما ذكره بعض الاعلام
من ان القائلين بترادف الحمد والمدح يحذفون قيد الاختياري من الحمد و
انكر ذلك مولانا المحقق محمد اليزدي قدس سره في حاشيته على الحاشية

الخطائية وقال ان القائلين بالترادف يخصونهما بالاختياري واما الترادف
على جهة العموم في الحمد ايضا فلم يذهب اليه من يوثق به اقول فيه نظر لان
الشيخ المحقق محمد بن علي بن ابراهيم بن ابي جمهور الاحسائي نقله في شرح زاد المسافرين
عن الطبرسي رحمه الله في جوامعه والزمخشري في كشافه ونقل الترادف على وجه
الخصوص عن بعض المتكلمين فتأمل انتهى والحاصل ان من قال بعموم الحمد لغير الاختياري
قال بعموم المدح كذلك اذ القول بعموم الحمد وخصوص المدح غير منقول ولا
معقول وح فهما مترادفان على وجه العموم ومن قال بخصوص الحمد بالاختياري
وهو الاكثر فمنهم من خص المدح به ايضا وهو الاول فجعلهما مترادفين على وجه
الخصوص ومنهم من عممه لغير الاختياري وهو الاكثر وجعل المدح اعم
من الحمد مطلقا هذا في المحمود عليه والممدوح عليه واما المحمود به والممدوح
به فالاشهر عموم الاول لغير الاختياري كما صرح به بعض الاعلام في رسالة الحمدية
وربما يستفاد من كلام السيد الشريف في حاشية المطالع ايضا فانه قال ومنهم
من منع صحة الحمد على الجميل الاختياري وجعل مثال اللؤلؤة مصنوعا لا عبرة به
انتهى والمدقق الدواني في حواشيه على الحاشية الشريفية احتمل جعل

الباء في قوله على الجميل للسببية وح فيعود الى ما ذكرناه في المحمود عليه واما
الممدوح به فلم اجد لاحد نصا على انه ايهما اشهر والظاهر اشهرية العموم لغير
الاختياري كالممدوح عليه وح فاذا نسب القولان في المحمود به والممدوح
به الى الثلثة المذكورة في المحمود عليه والممدوح عليه كانت الاقسام
العقلية اثني عشر قسما حاصلة من ضرب اربعة في ثلثة لكن يسقط من العدد
اربعة اقسام قضاء للترادف والظاهر ان الذي قيل به منها امور هو انه على
تقدير القول بالترادف على جهة العموم في المحمود عليه والممدوح عليه فهما
عامان ايضا للاختياري وغيره وعلى القول بالترادف على جهة الخصوص بالاختياري
فهما اما خاصان به ايضا او عامان لغير الاختياري ايضا وعلى القول
بخصوص المحمود عليه بالاختياري وعموم الممدوح عليه لغير الاختياري فيحتمل
القول بعموم المحمود به والممدوح به للاختياري وغيره كما هو المشهور فيهما
والقول بخصوص المحمود به بالاختياري كالمحمود عليه وعموم الممدوح به
لغيره فتأمل هنا وذكر في الحوشي البهائيه المنسوبة الى الشيخ النحرير الذي فرض
الباري اتمام الانام عن الاحاطة بدقايق افكاره وحقايق انظاره شيخنا

الذي لم تسمح بمثله الادوار بهاء الملة والدين العاملي تغمده الله بغفرانه و
اسكنه فراديس جنانه وهي الحواشي التي علقها في عنفوان شبابه كما ذكره في
العروة الوثقى على تفسير القاضي عبد الله البيضاوي المسمى بانوار التنزيل و
اسرار التاويل والمذكور فيها هو ان هذا التقييد اي تقييد المحمود عليه بالاختياري
غير موجود في كلام الاكثر وهو يعطي ان عموم المحمود عليه لغير الاختياري هو المشهور
والاكثر وح فالقول بالترادف على جهة التعميم هو الاكثر وانت تعلم ما فيه من
المنافاة لما نقل في الحاشية اقول في كلام البهائي هنا بحث اما اولا فلان كون
المشهور ترك التقييد بالاختياري وعموم المحمود عليه لغيره خلاف ما نقل الثقات
من تخصيصه بالاختياري وما صرح به بعض الاعلام في رسالة الحمدية من كون
المشهور هو التخصيص فانه قال المشهور بين الجمهور سيما المتأخرين ان المحمود عليه
يجب ان يكون اختياريا وشنع على القائل بعدم الاختصاص وقال ومن افرط
وادعى عدم الاختصاص بدويا لسعود متمسكا بقوله تعالى مقاما محمودا
وبقول بعض عند الصباح يحمد القوم السرى فانما يصح منه او يحسن عند
الاستقراء التام المفيد لخطاء الفحول المتفق عليهم بالقبول في النقل والاستنباط

وفي ذلك خرط القتاد والا كان لهم نص صريح او استنباط صحيح والتاويل
فيما ذكر ظاهر اما بالوصف بحال المتعلق او بالتجوز على ما صرح به كما في انت
كما اثنيت على نفسك فالحكم بعدم الاختصاص مما لا يصاب به انتهى واما ثانيا
فلانه رحمه الله تعالى نقل في العروة الوثقى كون المشهور هو التخصيص لانه قال
فيها وقد اشتهر امتيازه عن الشكر بعاكسته له في خصوص المورد وعموم المتعلق
كما اشتهر امتيازه عن المدح بقيد الاختياري وح فبين كلاميه تدافع ومن هنا
يمكن ان يقال ان مراد المحقق اليزدي هو انه لما كان تعميم الحمد لغير الاختياري
ليس بمشهور والمشهور التخصيص كان القول بالترادف على جهة التعميم نادرا
غير مشهور بخلاف الترادف على جهة التخصيص وفيه ما فيه واكثر متعلقهم
اي التقييد بالاختياري وهو غير ملتفت اليه بعد تصريح الثقات به كما
ذكرنا غير مرة مستشهدا على وجوب تركه وعموم المحمود عليه لغير الاختياري
بقولهم عند الصباح يحمد القوم السرى قال المطرزي هو مثل يضرب لمن يحتمل المشقة
رجاء الراحة ويضرب في الحث على مزاولة الامر بالصبر وتوطين النفس حتى
تحمد عاقبته واصله ان القوم اذا ساروا ليلا كذا السرى وعالجوا جهدها واصبحوا

وقد خلفوا البعد وتجوا بذلك حمدوا ما فعلوا قال الجليح اني اذا الجيش على الكور
انثني لوسيل الماء نداء لا اهتدى وقال لم اتعب قلت قد اري عند الصباح
يحمد القوم السرى وعن المفضل ان اول من قال ذلك خالد بن الوليد حين بعثه
ابو بكر الى العراق من اليمامة وروي انه لعلي عليه السلام والسرى السير بالليل
وربما يقع مرادا به مجرد السير مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل ومنه قوله عز
مجده سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام فانه جرد عن السرى عن ا
الليل بدليل ذكره ثانيا كذا مما استشهد به على ذلك قولهم عاقبة الصبر اي
مآله محمودة وكيف ذلك اي في صحة ترك التقييد بذلك القيد ليعم الحمد غير
الاختياري قوله تبارك وتعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا فان المفسرين على ان قوله محمودا صفة لمقاما كما
هو المفهوم من عبارة القاضي حيث قال اي مقاما يحمده القائم فيه وكل
من عرفه انتهى وح فثبوت حمد المقام على صفة كمال يتعلق به مع عدم شعوره
بها فضلا عن وقوعها منه على جهة الاختياري في كلام من عجز الفصحاء عن
الجري على اثره وخرست عن معارضته اقصر سورة من سوره وكذا ثبوت حمد

السرى وعاقبة الصبر كذلك في كلام العرب والبلغاء ادل دليل على بطلان
تخصيص المحمود عليه بكونه اختياريا وعلى عمومه لغير الاختياري والمراد
بالمقام المحمود في الآية الشريفة وهو مقام الشفاعة كما صرح به المفسرون
واحتمال ان يراد به كل مقام يتضمن كرامة كما ذكره القاضي البيضاوي حيث قال
وهو مطلق في كل مقام يتضمن كرامة ليدخل فيه مقام تبليغ الرسالة والهداية
من الغواية بعيد اذ ذاك حاصل له عليه السلام فلا يناسب التطميع المدلول
عليه بعسى واقول يحتمل ان يراد مقامه عليه السلام في الجنة كما صرح به
بعض المحشين على تفسير القاضي وانتصابه اما على الظرفية باضمار فعل اي فيقيمك
مقاما او بتضمين يبعثك معناه او على الحالية بمعنى ان يبعثك ذا مقام
وحينئذ اي حين اذ ثبت كون المحمود عليه غير اختياري في كلام الله تعالى وكلام
البلغاء فيستغنى بذلك في تصحيح تلك الامثلة عن بعض التكلفات المبنية
على خصوص المحمود عليه بالاختياري مثل ان يقال الحمد في هذه الامثلة محمول
على الوصف بحال المتعلق او التجوز كما في قوله عليه السلام انت كما اثنيت على
نفسك على ما مر وسيأتي له زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى وظني ان الحمل على

التكلفات السابقة في كلام البلغاء مع السلامة عن مخالفة ما نقل عن ائمة اللغة
اولى بالقبول كتب في الحاشية مد ظله قد يجاب عن ذلك بان الاول مثل ونحو
في الامثال مما لا يتسامح في غيرها واما الاخيران فاولان بالحذف والايصال
وتقدير الاول محمودا فيه اي مقاما انت فيه محمود وسنح لي ايضا ان محمودا
حال من الضمير المنصوب في يبعثك اي يبعثك مقاما عظيما حال كونك محمودا
فيه والتقدير في الاخيران عاقبة الصبر محمود عليها لكونها من الجميل والنعم فهي
المحمود عليها لا المحمود ومعنى كونه اختياريا صدوره عن المحمود اختيارا وهو
هنا كذلك اقول في جعل الاحتمال الاول في تقدير الآية من قبيل الحذف ولا بهال
محل بحث لان الضمير المستكن في محمودا على ذلك التقدير عائد الى المخاطب لا الى
المقام وقضية الحذف والايصال حذف البعض وعود ان المجرور الموصل بحرف
الجر عائد اليه ويمكن الجواب بان الضمير المستكن عائد الى المقام لا الى المخاطب
لان الجار والمجرور لما كان نائبا عن الفاعل وحذف الجار اتصل الضمير بالوصف
والمراد من ذلك التقدير بيان حاصل المعنى لا بيان اصل التقدير ولذا
جعله تفسيرا له فتامل والاوضح ان يقال ان الضمير في الوصف للمخاطب وصلته

محذوفة ويكون التقدير صحيحا الاجار عليه وهذا هو المفهوم من عبارة القرطبي
في جامع الجوامع حيث قال ومعنى المقام المحمود المقام الذي يحمده فيه الاولون
والآخرون وهو مقام الشفاعة انتهى وفرق في الجواب عن تلك الامثلة ايضا
انه اي الحمد في هذه المواضع الثلثة وما شاكلها بمعنى الرضى اي مقاما مرضيا
والسرى عند الصباح وعاقبة الصبر مرضيان وح فيسقط الاستدلال بها
على عموم المحمود عليه لغير الاختياري ايضا ومجيئه اي الحمد بهذا المعنى المذكور
مشهور في كتب اللغة مسطور ففي القاموس الحمد الشكر والرضى ومثله
في الصحاح انتهى ما نقله المصنف دام ظله من الحواشي البهائية واقول يمكن ان
يجاب عن هذه الامثلة بان الحمد فيها مجاز عن المدح كما سيأتي ذكره والتقييد
بقوله على جهة التعظيم صرح بان الفعل هنا مع امكان فهمه بالعطف بعلى المنافي
تما كان ثناء على جهة الاستهزاء والسخرية لا على جهة التعظيم والعطف تفسيري
لتراد فهما كقوله تبارك وتعالى ذق انك انت العزيز الكريم على سبيل التهكم والهزء
بمن يتعزز ويتكرم على قومه فيكون من قبيل التقريع على ما انعم الموصوف كما
روي ان ابا جهل لعنه الله قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما بين

جيلها اعز ولا اكرم مني فوالله ما تستطيع انت ولا ربك ان تفعلا بي شيا ويروى
بفتح همزة ان على اضمار الجار اي لانك وعن الحسن بن علي عليهما السلام انه قرا
بها على المنبر كذا في الكشاف وخروج ما كان على جهة الاستهزاء بعيدا فينحصر
به المحققون وكذا صرح به الشهيد الثاني الشيخ زين الملة والدين في الروض
شرح الارشاد للعلامة الحلي قدس الله روحهما وفيه اي ما في ذكره من كونه ما
العبد ذلك بحث وهو ان مثل هذا الوصف بالجميل على جهة الاستهزاء
والتحقير كما في الاية المذكورة لا يسمى في العرف ثناء ظاهرا لاشتراط الاشعار
بالتعظيم في الثناء فما لا اشعار فيه به بوجه لا يكون ثناء بل تحقيرا ايضا فعلى
هذا لا يحتاج في اخراج مثل هذا الى قيد التعظيم بل يخرج ح بقيد الثناء على
القول بكونه حقيقة في الخير فقط او يخرج بقيد الجميل مدخول لعلي على القولين
معا فلا انفصال لمنع الخلو على القول بكون الثناء حقيقة في الخير وحقيقة على
القول بعمومه للشر كما في الحاشية مد في بقاه المحقق بان الثناء على الجميل من حيث
هو جميل لا يكون باعثا على التحقير والاستهزاء انتهى اقول ذكر بعض الاعلام في رسالته
الحميدية ان كون تقييد المحمود عليه بالجميل مغنيا عن ذكر التعظيم مبني على توهم

ان

ان ذكر قيد التعظيم لمجرد الاحتراز عن الهزو والسخرية اذ هو يحصل بذكر الجميل
وليس كذلك بل ذكره للدلالة على ان قصد التعظيم معتبر في الحمد وذلك يستلزم
خروج ما يقصد به مجرد الهزو والسخرية وذكر الجميل لا يفيد هذا المعنى اذ غاية
ما يعطيه انه لا يكون سببا للاستهزاء مع امكان المنافاة فيه كما في اعطاء شيء
حقير واما انه يستلزم قصد التعظيم فلا لجواز قصد الاخبار الفعلي او رعاية خاطر
الموصوف او غيرهما من المقاصد الحسنة واعترض عليه المصنف دام ظله
بان المعتبر في الحمد ظهور قصد التعظيم لا تيقن حصوله في نفس الامر لتعذر
العلم به ومعلوم ان الثناء على الجميل ينادي بظهور قصد التعظيم وما ذكره من
ان الجميل قد يكون سببا للاستهزاء مدفوع بانه لا يسمى ثناء على الجميل عرفا
ولا يخفى على منصف ان هذا هو الحق الذي لا ريبة فيه اذ لو كان تحقق قصد
التعظيم في نفس الامر شرطا في صدق الحمد لخرج اغلب الاثنية عن ان تكون حمدا
لعدم الاطلاع على ان الحامد قصد ذلك بل المعتبر في صدقه ان يظهر من الوصف
ان الحامد الواصف قصد التعظيم سواء كان كذلك في نفس الامر ام لا وسواء
كان على جهة الاخبار او الحكاية او غيرهما ولا شك في حصول هذا المعنى من

الثناء على الجميل فتدبر وانما قلنا ان مثل ذلك الوصف خارج بقيد الجميل فقط
على القول بعموم الثناء للشر لانه اي الثناء المعتبر في تعريف الحمد انما يكون على
ما يعتقد الحامد جميلا سواء اعتقده المحمود جميلا ام لا كما ذكرناه فيما سبق
وح فما ذكر من الوصف وان كان ثناء الا انه ليس على ما يعتقده الحامد جميلا
فيخرج ح بقوله على الجميل وما يقال في الجواب عن ذلك انه اذا قيل بكون الثناء
خاصا بالخير لا يخرج به مثل ذلك الوصف لان المراد منه ما يكون كذلك
ولو بحسب الظاهر وح فنقول انه اي الوصف المذكور ثناء ظاهرا اي بحسب
ما يتراءى من ظاهر الوصف المذكور وان لم يكن كذلك في الحقيقة مردود
بانه لو كان ذلك الوصف المذكور ثناء لكان حمدا وذلك لانه ليس الحمد الا
الوصف بالجميل على جهة التعظيم والثناء مع كونه وصفا بجميل يشعر بالتعظيم
ايضا فان المفهوم من الجوهري في الصحاح والزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى
واذكروا الله فيما ان الثناء هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم اثباتا مطلقا سواء كان بال
اللسان او بغيرها فاعتبر الاشعار بالتعظيم في الثناء فح ما لا اشعار فيه بالتعظيم
لا يكون ثناء فما ذكر من الوصف ليس ثناء لعدم اشعاره بالتعظيم والا لكان حمدا

وان

واقول ليس في الصحاح ما يشعر بذلك فان اقصى ما قال فيه واثنى عليه خيرا
والاسم الثناء انتهى وانت خبير بانه لا دلالة لهذه العبارة على المدعى بوجه وكذا
لم يتعرض في الكشاف في تفسير هذه الاية فيما اطلعت عليه الى ذكر الثناء
بالكلية فضلا عن اعتبار التعظيم منه والمصنف قد اخذ ذلك من الحاشية
الكلبية اتكالا على نقله وليس من دابه مد في بقاه الاعتماد على ما نقله
النقلة من دون ان يطلع عليه ولعله لم يتيسر له في ذلك الوقت ملاحظة
الكتابين المذكورين فتامل ولا يخفى عليك ان هذا التعريف المذكور للثناء
يدخل فيه فعل الجوارح اذا اشعر بالتعظيم مع انه لا يسمى ثناء اتفاقا وفي
المجمل عرف الثناء بانه هو الكلام الجميل ومثله في شرح مائة الكلمة للشيخ
كمال الدين الشيخ ميثم البحراني تغمده الله برحمته ومن الظاهر ان المراد بالجميل
الجميل عند الحامد كما مر وح فما ذكر في الاية لا يصدق عليه انه كلام جميل
فلا يكون ثناء وفيه تامل واعلم ان في هذين التعريفين للثناء دلالة على
ان الحمد والثناء لا اختصاص لهما بالة اللسان وان استعمالهما فيما ليس بالة
الالة ليس مجازا كما هو المشهور بل هو يؤيد ما اخترناه من اختصاصهما

بمطلوقا لقول حتى يكون حمد الباري عز وعلا وثناؤه حمدا وثناء حقيقة
لا مجازا ولكن في الاستدلال بالتعريف الاول على ذلك نظر يظهر مما سبق
فتدبر ثم انا الشيخ زين الدين تغمده الله بغفرانه ذكر في الروض وقد سبقه
اليه دعوى واحتجاجا المحقق الشريف في حاشية المطالع كذا في الحاشية
وهو كذلك انه اي التعظيم المعتبر في تعريف الحمد يتناول التعظيم الظاهر
والمراد به عدم مخالفة افعال الجوارح لفعل اللسان لا معناه الحقيقي على الفعل
المبني عن التعظيم الحاصل من الجوارح كالتواضع والخدمة ونحوهما اذ لم يعتبر
ذلك في تحقق الحمد اتفاقا والتعظيم الباطن وهو الفعل الحاصل من الجنان
والقلب وهو مطابقة الاعتقاد لما يفهم من الوصف كما سيجيء ان شاء الله
تحقيقه فعلى هذا لا بد في الحمد من عدم مخالفة الجوارح ومن مطابقة الاعتقاد
للثناء باللسان اذ لو تجرد الثناء باللسان عن مطابقة الاعتقاد والمراد
بمطابقة الاعتقاد على ما صرح به بعض الاعلام هو ان يعتقد الحامد اتصاف
المحمود المحمود به بمطابق اعتقاده ما يفهم من الوصف من اتصافه به
سواء كان اخبارا او انشاء واقول في اشتراط مطابقة الاعتقاد بحث

المنفي في الحمد بحث وذلك لانهم يذكرون في حمد السلاطين اوصافا على
سبيل المبالغة لم يعتقدوها فيهم وظاهر انهم يقصدون بها تعظيمهم ولذا
يقبلونه ويجزونهم جميلا ولو توهموا فيها ادنى شائبة هزء وعابوه واشد
عقاب فلا يكون استهزاء ولا معدودا منه فاشتراط اعتقاد الاتصاف لا يكون
مخرج لمثل هذا الحمد واجيب عنه اولا بان الواصفين يعتقدون ذلك وفي
ضعفه بل فساده ظاهر لانهم قد يذكرون في وصفهم ما يعلم كل عاقل ان اتصاف
المحمود به ممتنع او غير واقع فكيف يعتقد نحو السعلي والاذكياء كما يقال
فلان فهمه اسرع من الفلك وهو اظهر من الشمس وثانيا بان الواصفين
ارادوا معاني مجازية واعتقدوا اتصاف المحمود بها وفيه انهم ربما
يذكرون امورا لم يقدروا على ان يحصلوا لها معاني صحيحة ويفهموها بعد
التامل والتدبر فضلا عن ان يقصد واذ لك في بادي الراي وضعف
الضرب الثاني في كلا الجوابين اما الاول فبانه خلاف البديهة واما الثاني
فبانه خلاف الواقع واعترض عليه بعض الافاضل بانه لو كان الاول خلاف
البديهة لم يقصده العقلاء افادته فلم يكن اللفظ مستعملا في معناه

الحقيقي والثاني لو كان خلاف الواقع لم يكن اللفظ مستعملا في معناه المجازي
فيلزم ان لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا واقول هذا الاعتراض غير متجه
لان حاصل الرد الاول ان ما ذكر من اعتقاد الاتصاف بديهي البطلان اذ
يعلم كل عاقل ان عاقلا لا يعتقد اتصاف احد بما يذكرونه لهم معترفون به
عند السؤال فمقتضى الجواب فاسد وح لا يتجه عليه ما ذكر اذ لا يلزم من عدم
اعتقاد الاتصاف المذكور عدم الافادة فان المتكلم قد يعتقد كون الخبر
كاذبا ومع هذا يقبله ويذكره فيجوز ان يكون المقصود باوصاف السلاطين
والمحبوب في القصائد وغيرها افادة المعاني الوضعية لاجل التجميل و
التعظيم وان كان تحققها في نفس الامر بديهي البطلان ولما جرى العرف
على ذلك وعلم انه اريد بذلك التعظيم صارت مطبوعة مقبولة وجوزيت
بالجميل وقوبلت بالجزيل فظهر انه لا يلزم من بداهة عدم اعتقاد الاتصاف
المذكور عدم افادة المعاني الوضعية وعدم استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وحاصل الرد الثاني ان احتمال كونها مجازات خلاف الواقع و
المعلوم بالتتبع فانا لو تفحصنا عن القائلين علمنا انهم لم يقصدوا معنى

مجازيا صحيحا بملاحظة القرينة والعلاقة المعتبرة في المجاز قال الدواني
المجاز لا بد له من قرينة وعلاقة وانتفاء تحققهما في كل واحد من هذه
الاوصاف لا ينكره الا معاند فتامل انتهى وح يظهر كون الجواب الثاني
خلاف الواقع والتحقيق وبما قررناه علم ان اشتراط مطابقة الاعتقاد في
الحمد بمعنى اعتقاد الحامد الاتصاف المذكور غير متجه والفاضل الدواني نبه على
ذلك ايضا وذهب الى عدم اعتبار الاعتقاد في الحمد قال لانه قد يكون
استهزاء ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه وحمل مطابقة الاعتقاد التي
اشترطوها في الحمد كالسيد الشريف واضرابه على لازمها اعني قصد التعظيم
والثناء بالوصف لا على معناها الحقيقي لفساده كما عرفت وقال النقول
عن الثقات ليس الا انه لا بد من التعظيم وذلك لا يقتضي اعتبار الاعتقاد
والقصد معا بل لو اريد بالثناء تعظيم الموصوف بشرطه صار حمدا وان لم
يعتقد كونه موصوفا بما يذكر فعلى هذا فما يذكرونه في مدح السلاطين
حمد حقيقة عنده بلا تكلف شيء وهذا هو الصواب والذي عليه المحققون
بل ربما قيل بان اشتراط ذلك يخالف اللغة ايضا واذا وقفت على حقيقة

ما ذكر ظهر لك ان الثناء باللسان لو تجرد عن مطابقة الاعتقاد بمعنى اعتقاد
الاتصاف المذكور بناء على اشتراطه في الحمد او تجرد عن التعظيم الظاهري بمعنى
عدم مخالفة افعال الجوارح ان خالفه افعال الجوارح جمع جارحة ماخوذ من
الجرح بمعنى الكسب لوقوعه بها ومنه قوله تعالى اجترحتم بالنهار اي كسبتم
وتسمية كواسب الصيد جوارح والانفصال المنع الخلو لم يكن ذلك الثناء
المجرد عنهما حمدا لفقد ما يكون معتبرا في تحققه وحصوله بل هو تهكم
وسخرية بالموصوف وتلاعب وظرافة وانت خبير بان هذا انما يتم بالنسبة
الى عدم مخالفة افعال الجوارح فان الثناء لو اقترن بمخالفة الجوارح كان استهزاء
قطعا وح ظهر سقوط ما ذكره بعض المحشين على المطول من ان اشتراط
عدم مخالفة افعال الجوارح في الحمد مخالف للغة بل مطلقا اذ ذاك مكابرة
محضة واما بالنسبة الى مطابقة الاعتقاد بالمعنى المذكور فقد عرفت
بطلانه نعم لو تجرد عن مطابقة الاعتقاد بمعنى قصد التعظيم واثناؤه ولو
كان استهزاء ويمكن تنزيل كلام الروض على ذلك كما سبق كتب في الحاشية
مد في بقاء فيه انه اذا تجرد عن موافقة الاعتقاد يكون نفاقا لا استهزاء

وايضا فلا يلزم من عدم التعظيم الظاهري مخالفة افعال الجوارح لجواز
ان لا يصدر عن الجوارح فعل اصلا او يصدر عنها فعل لا يدل على التعظيم
ولا على نقيضه انتهى اقول يمكن الجواب عن الاول بانه لا منافاة بين كون
الثناء نفاقا وبين كونه استهزاء اذ النفاق وهو اظهار ما لا يعتقد قد يكون
على جهة الاستهزاء والسخرية وعن الثاني بان المراد من التعظيم الظاهري
عدم مخالفة افعال الجوارح كما اسلفناه وصرح به المحققون لا معناه
الحقيقي للاتفاق على عدم اشتراطه في الحمد وح فيكون من قبيل ذكر
الملزوم وارادة اللازم بل ربما قيل بان المراد من التعظيم الباطني عدم
مخالفة الاعتقاد ايضا كذا صرح به بعض الاعلام لما كان هنا مظنة
ان يقال ان اعتبار فعل الجنان والاركان في الحمد ينافي ما ذكر من اختصاص
الحمد بفعل اللسان ومن معاكسته للشكر في خصوص المورد لتساويهما
ح في عموم المورد اجاب بان هذا الذي ذكرناه من اعتبار فعل الجنان
والاركان في الحمد حتى لو تجرد عنهما عد استهزاء لا ينقض دخول فعل
الجوارح و فعل الجنان في التعريف المذكور للحمد كدخوله في تعريف الشكر

لانهما اعتبرا فيه اي في تعريف الحمد شرطا لكون فعل اللسان حمدا لا شطرا
ولا جزءا منه كما اعتبر ذلك في الشكر او لا فيه اي في ما ذكره في الروض من
ان الوصف المجرد عن مطابقة الاعتقاد بالمعنى الذي ذكروه او الذي خالفه
افعال الجوارح ليس بحمد مع دخوله في الثناء فلا بد من ذكر قيد التعظيم الشامل
للتعظيم الظاهري والباطني ليخرج مثل هذا الوصف به نظر يظهر بما سبق
وهو انه لو كان مثل هذا الوصف المجرد عن ما ذكر ثناء على الجميل الاختياري
لكان حمدا اذ ليس للحمد حقيقة وراء ذلك فيمتنع اخراجه من تعريفه بقيد
اعتبار مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة افعال الجوارح وهذا هو الموافق
لما اسلفناه من ان المعتبر في الحمد كيف لا ظهور قصد التعظيم مطلقا ولو
لم يكن مطابقة الاعتقاد والموافق لما عليه المحققون من عدم اشتراط
مطابقة الاعتقاد في الحمد لا انه لم يخالف احد في اشتراط عدم مخالفة
افعال الجوارح الا ما نقلناه عن بعض المحشين على المطول كما سبق وح فلا
يكفي مجرد كونه ثناء على الجميل الاختياري ولو اقترن بمخالفة افعال
الجوارح في صدق الحمد بل لا بد من عدم مخالفة افعال الجوارح الا ان

يدعي ان الثناء لا يصدق الا مع عدم المخالفة وفيه ما فيه واعلم انه لا كلام
في بيان حقيقة الحمد الى تقييد الثناء باللسان وربما قيد بعضهم الثناء
باللسان ونبه كسعد الدين التفتازاني في كتابيه المطول والمختصر شرحي
التلخيص والشهيد الثاني كتابه الروض والاكثر على عدم التقييد به وعليه
الزمخشري في الكشاف والقاضي في انوار التنزيل وقطب الدين
الرازي سلك العلماء في شرح المطالع وابن ابي جمهور الاحسائي في شرح زاد
المسافرين ولا حاجة داعية اليه بعد ذكر الثناء اذ الثناء لا يكون الا به فذكره
معه حشو يحترز عن مثله في التعريف وذكر في الحاشية الخطائية ان الثناء
يطلق حقيقة على ما ليس باللسان كما في قولك اثنى الله سبحانه على ذاته وكما
في الحديث لا احصي ثناء عليك وليس بحمد الا ما صدر عن اللسان فلا بد
من ذكر قيد اللسان احترازا عن ذلك وتحقيق هذا المقام يستدعي
مزيد بحث فنقول المشهور بين الجمهور والذي نص عليه اللغات انه لا بد
في الحمد من كونه بجارحة اللسان والظاهر ان هذا بحسب الاغلب والا فلو فقد
شخص لسانه واقدره الله مكنه من الاتيان بالحروف وقد نقل بعض الاعلام في

رسالته انه ذكر لمن يثق به انه شاهد ذلك او تلفظ بالحروف الحلقية
والشفوية فاثنى على الجميل فهو حمد يقينا وح فالمعتبر فيه هو ان يكون بالآلة
التي بها التلفظ بها في الجملة والحلق والشفة الة له مهوذان ايضا ولما
ثبت التنصيص من الثقات على اعتبار الآلة في الحمد وكلامهم ولا سيما في
النقليات مرجح على الاحتمالات ولا مشاحة في الوضع فما ورد في القرآن
المجيد من ثبوت الحمد ممن ليس له تلك الآلة كقوله تعالى وان من شيء الا
يسبح بحمده وما دلت عليه الاحاديث من ان الله تعالى حمد نفسه واثنى على
نفسه مؤول ومصروف عن ظاهره لحمل الحمد والثناء فيه مجازا على اظهار
صفة الكمال الذي هو بالفعل اقوى اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم وقول
الله تعالى الحمد لله اخبار باستحقاق الحمد او برجوع المحامد اليه ولعل هذا
الذي ذكرناه هو مراد السيد الشريف حيث قال في حاشية شرح المطالع
اعلم ان القول المخصوص اللساني ليس حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة
الكمال ومظهر لها قال ومن ثم جعل المحققين من الصوفية حقيقة الحمد
اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا

قوي

قوي لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية عقلية لا
يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف
عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمده وثناؤه على ذاته وذلك انه حين
بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليها موائد كرمه التي
لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية
غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في
العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثم قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك انتهى فان الظاهر ان مراده دفع ما يرد على
كون الحمد مختصا باللسان من انه يستلزم ان لا يكون الله تعالى حامدا لتنزهه
عن اللسان وتوجيه الدفع ان القول اللساني الذي هو الحمد حقيقة
ليس الغرض منه متعلقا بخصوصيته كونه قولا كذا بل الغرض منه اظهار
الصفات الكمالية فكل ما تبادر كسر في اظهار الصفات الكمالية سواء كان
قولا او فعلا فهو حمد مجازا باعتبار مشاركته للحمد حقيقة اعني القول
اللساني في ترتب صفة الاظهار وح فيكون الحمد في حقه تعالى شانه

مرادا به اظهار صفات الكمال التي هي غاية المطلوبة من القول اللساني مجازا
سوى حصل ذلك الاظهار بقول او فعل فان قلت اظهار صفات الكمال مما اقرّ انه
غاية للحمد والغرض المطلوب منه وحقيقته انما هو القول اللساني بشرطه فما معنى
قول هذا البعض من الصوفية ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية قلت
ان من دابهم ان يجعلوا المعنى المقصود من الشيء حقيقته في اي صورة ظهر كما
يقولون حقيقة الميزان وروحه ما يعرف به مراتب الاشياء حتى ان العقل
ميزان والشرع ميزان الى غير ذلك كذا صرح به بعض المحققين وبعد التحقيق
يتبين لك ايضا خصوص الثناء بالجارحة واطلاقه على ما ليس بالجارحة مصروف
عن ظاهره ومحمول على المجاز ومن المتاخرين من دقق النظر وقال ان التخصيص
بالآلة ليس مما نص عليه اهل اللغة بل هو مستنبط من الموارد من لفظ
الثناء ولم يتعلق بخصوصيته بها غرض معتد به وقد ثبت ان الله تعالى
حمد نفسه نقل عن الامام الحسن بن علي عليهما السلام ان الله تعالى حمد نفسه حيث
اخبر ان جميع المحامد له بقوله الحمد لله وكما في قوله عليه السلام انت كما اثنيت
على نفسك فيكون كل قول تضمن ثناء بشرط حمدا حقيقة لغوية سواء كان

بجارحة

بجارحة اللسان اولا والنقل عن الثقات بانه مقيد والثناء باللسان انما
يوجب الجزم والتعيين ولو لم يكن قابلا للتاويل والتاويل فيما ذكروه
ظاهر بان يكون المراد من التقييد بكونه باللسان كونه قولا سواء كان بجارحة
اللسان ام لا والتعبير باللسان لان الغالب ان القول يكون به ويتبادر
من كونه باللسان ان يكون قولا والمراد باللسان ما سوى الجنان والاركان
والمراد قول مخصوص مصدره اللسان غالبا اذ الغرض خصوص الحمد اعتبار
المورد بالنسبة الى الشكر وهو حاصل بذلك وعلى كلام التعدد بين فيكون
ذكر اللسان في تعريف الحمد مسامحة قالوا لا نحمل تعريفاتهم على المسامحة
اذ قلما يوجد تعريف خال عنها اولى من حمل نص الكتاب والسنة في مواضع
عديدة على المجاز كيف وقد تقرر ان الحمل على المجاز لا يسوغ الا عند تعذر
الحقيقة وهذا هو الاقوى عندي والذي جزم به بعض الاعلام في
رسالته الحمدية وشرحه للعوائد العيائية وظاهر الفاضل الدواني في
حواشي الحواشي الشريفية قال صاحب الرسالة الاولى والا رجح حمل التعريف
على المسامحة لان الامر دائر بين المسامحة في تعريف بعض الفضلاء في

قيدا استنبطه من كلام اللغويين وتبين التأويل في كلام الله ورسوله والبلغاء
من السلف والخلف بصرفه عن الظاهر والحقيقة ولا شك ان الاول لم يتعين
نحو الايجاب بالاعتبار وهذا نعتقده ذخرا لدار القرار انتهى وهو صريح فيما
حققناه واعلم انه على تقدير كون القول الغير اللساني شرطه حمدا مجازا
لغويا لا حقيقة كما هو القول الاول هل يحتمل ان يكون حقيقة عرفية اي
حمدا عرفيا ام لا بل هو مجاز صرف واقول الظاهر ان القول بكونه مجازا لغويا
لم يصرح احد منهم بكونه حمدا عرفيا نعم احتمل ذلك بعض الاعلام قال ويحتمل
ان يكون ذلك حمدا شرعيا وهو اعم من اللغوي فلا يلزم ما في المجاز المحض
من البعد والمنقول الشرعي اكثر من ان يحصى ويؤيد ذلك في الجملة ما ذكره
بعض العلماء من ان مثل الحمد به حمد شرعي ثم قال في جواب سؤال وهو ان
النقل والاصطلاح لا يثبتان بالاحتمال الا ان الدليل الظني عليه انه قد ثبت
عن الثقات ان الحمد اللغوي انما يكون بالآلة وقد ثبت في الشرع الحمد ممن
تنزه عن الآلة وكلام الشارع محمول على الحقيقة حسب الامكان فالظاهر ان
يكون له فيه اصطلاح فالحمد حقيقة عرفية وهذا القدر لا بد منه ويكفي

في

في الظنيات انتهى ثم لا يخفى عليك انه على تقدير القول بكون كل من الحمد و
الثناء حقيقة لغوية في مطلق القول بشرطه كما هو المختار لا يجوز ذكر قيد
اللسان في تعريف الحمد لادائه الى بطلان عكسه ولو ذكر حمل على ما ذكرنا من
التأويلين صونا للتعريف عن الفساد واما على القول بكونهما حقيقة لغوية
في القول اللساني فقط مجازا في غيره كما هو المشهور فلا حاجة الى ذكره
ايضا بعد ذكر الثناء اذ هو حقيقة في القول اللساني ح اللهم الا ان يكون
ذكره على هذا التقدير للتنصيص على هذا المعنى الذي ذكرناه من اختصاص
الثناء باللسان وقوله اللهم كلمة تستعمل في الدعاء بمعنى يا الله والميم فيها
عوض عن حرف النداء ولذلك لا يجمع بينهما وانما فتحت من جهة الحروف
مبنية والاصل في البناء السكون فلما زيدت وهما ساكنتان حركت الثانية
بالفتح لالتقاء الساكنين واختاروا الفتح طلبا للخفة وهذا هو مذهب
الخليل وسيبويه وهو الصواب وذهب الفراء الى ان الاصل يا الله
امنا بخير فلما كثر استعمالها حذف الهمزة من بينهما فقيل اللهم
قال لانا لم نجد الميم زيدت في الاسماء الا مخففة ولو كانت هنا بدلا

كما زعموا لما جمع بينهما من قال ، وما عليك ان تقولي كلما ، صليت او سبحت
يا اللهما ، واقول فيما ذهب اليه بحث من وجوه اما اولا فلانه لو كان الامر
كما زعم لجاز ان يستعمل على الاصل ولما صح ان يقال اللهم اغفر الا بحرف
العطف لان الدعاء قد حصل بزعمه في اللهم فالدعاء الثاني يجب ان
يكون بحرف العطف ولم نجد احدا يقول اللهم واغفر واما ثانيا فلانه لو
كان ما زعمه صحيحا لكان لا يصح ان يقال اللهم لا تؤمهم بالخير للزوم التناقض
بل لا يصح ان يقال اللهم امنا بخير للزوم التكرار المحض وفساده واضح
واما ثالثا فلان قوله انما تزاد الميم مخففة مدفوع بانها انما شددت
ههنا وان كان حقها التخفيف لكونها عوضا عن حرفين واما رابعا فلان
ما احتج به من الشعر فذاك ضرورة على انه لا يعارض من الاجماع وكتاب الله تعالى
فيجب بقول من لا يعرف اسمه ونسبه وايضا ما اعتمد عليه من رواية البيت
على ما ذكره لعله غير ثابت بل الثابت هو الرواية بحذف حرف النداء وزيادة
كلمة ما في الاخرى اللهم ما كما رواه الشيخ المحقق رضي الدين الاسترابادي
عطر الله مرقده قال المطرزي في شرح المقامات ان كلمة اللهم قد يؤتى بها

قبل

قبل الا اذا كان المستثنى عزيزا نادرا وكان قصدهم بذلك الاستظهار
بمشيئة الله تعالى في اثبات كونه ووجوده ايذانا بانه بلغ من الندرة حد
الشذوذ وهذا كثير في كلام الفصحاء وقد يجيء في جواب الاستفهام قبل لا
ونعم كثيرا وكان المتكلم لقصده اثبات الجواب مستغنيا بذكر الله تعالى ليكون
اوقع وفي نفس السائل انجع ويعلم انه على يقين من ايراده وتصبيره في بابه
قد جعل نفسه في معرض من اقبل على الله تعالى ليجيب عما ساله مثلا ولا
شك ان من كانت هذه حالته لا يتكلم الا بما هو صدق بيقين وحق مبين
انتهى او يكون ذكر قيد اللسان على ذلك التقدير لان الثناء لما كان قد
يطلق اطلاقا مجازا على غير القول اللساني كما في قوله صلعم انا لا احصي ثناء
عليك انت كما اثنيت على نفسك فانه تعالى منزه عن الجارحة يصرح باللسان دفعا
لتوهم صرف الثناء الى ما يعم اللسان وغيره على سبيل المجاز ولان في
ذكره تصريحا بمقابلته للشكر حيث يتفرع الفرق والنسبة بينهما على خصوص
مورده هنا اذ من هذا الحديث الشريف تنزيهه سبحانه عن لحوق العقول
والاوهام تمام الثناء الحسن عليه واحصائه كما في قول علي عليه السلام

في نهج البلاغة الحمد لله الذي لا يحصى مدحته القائلون اي ان العبد
كلما بلغ مرتبة من مراتب الثناء والمدح كان وراءها اطوار من استحقاق
الثناء والتعظيم اعلى وذكر المحقق ملا عبد الله اليزدي في حواشيه على
الحاشية الخطائية في هذا الحديث الشريف اثني عشر وجها في اعرابه
وتوجيهها ان هذا الحديث يحتمل ان يكون جملتين بان يكون الضمير المرفوع
البارز مبتدا وقوله كما اثنيت على نفسك في محل الخبر تقديره انت مثني
ثناء كما اثنيت على نفسك بحذف عامل المصدر واقامة المصدر مقام
ثم اقامة صفة المصدر مقام المصدر كما قيل في خبر مقدم اي قدمت تقديما
خبر مقدم او تقديره انت مستحق ثناء كما اثنيت على نفسك فيكون الثناء
اولا المنوب عنه ثانيا مفعولا به للخبر ويحتمل ان يكون جملة واحدة بان يكون
الضمير المرفوع تاكيدا للكاف في عليك وقوله كما اثنيت اما في موضع
الحال من قوله ثناء او صفة له فهذه اربعة اوجه وعلى كل واحد من هذه
الوجوه الاربعة فكلمة ما اما مصدرية او موصولة او موصوفة والعائد
الى الموصول او الموصوف محذوف والتقدير كالثناء الذي او كثناء اثنيت على نفسك او كالذي

اثنيت به على نفسك او كشيء اثنيت به على نفسك والحاصل من ضرب
الاربعة في ثلثة اثنا عشر كما لا يخفى والمصنف دام ظله كتب في
الحاشية انت مبتدا وخبره اما محذوف خاص وهو مثني عليك اي انت
مثني عليك ثناء مثل ثنائك على نفسك او عام اي كائن كما اثنيت
انتهى وفيه تامل **وينتقض التعريف المذكور للحمد في عكسه** العكس والطرد
صفتان للتعريف ووجودهما شرط في صحته على الاصح فالمنعكس بمعنى
الجامع بجميع افراد المعرف وذلك اذا كان المعرف صادقا على كل ما صدق
عليه المعرف اذ بالضرورة لا يخرج منه ح فرد والا لم يصدق الا على
بعض ما صدق عليه المعرف هف والمطرد بمعنى المانع من دخول الغير
فيه وذلك بان يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعرف فلو دخل في
المعرف ح غيره لم يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعرف هف و
بيان بطلان عكس التعريف بانه قيد المحمود عليه فيه بالاختياري فيفهم
منه عدم جواز الحمد على غير الاختياري فينتقض **بالثناء على الله تعالى بالمجد**
بصفاته الذاتية اي بصفات الذات وهي ما لا يمكن مفارقتها

عن الذات كالعلم والقدرة والارادة وغيرها **فانها ليست اختيارية** اي حاصلة
بارادة واختيار فانه تعالى بالنسبة اليها موجب كما يجيء تحقيقه وهذا
بخلاف صفات الفعل وهي ما يمكن مفارقتها عن الذات كالخلق والرزق
فانها اختيارية له تعالى فيجوز الحمد عليها كما صرح به المحققون اقول و
انت خبير بان النقض انما هو بالثناء على صفات الله تعالى لا بالثناء بها
لاشتراط الاختيار في المحمود عليه دون المحمود به لان المشهور عمومه لغير
الاختياري وايضا الاختياري المذكور في التعريف صفة المحمود عليه
لا المحمود به وح فكلام المصنف دام ظله لا يخلو من شيء والتوجيه بان
المراد ونقض الثناء بصفاته الذاتية عليها او بان قوله بصفاته بدل من قوله
بالثناء اي نقض بصفاته الذاتية اذا كانت محمودا عليها تعسف ظاهر
والاوجه ان يقال ان الباء في قوله بصفاته سببية وح فيعود الى النقض
بالثناء على صفاته الذاتية كما هو المذكور وبهذا لوح الخطيب في حاشيته
على المطول فاجاب عن هذا النقض بمنع ثبوت الحمد على صفاته الذاتية
وقال انما يحمد بها والمحمود به لا يجب كونه اختياريا وفي تاب التفسير ما

يدل عليه فانه قال ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا
يجوز الا على صفات الفعل كالخلق والرزق ورد بان الائمة صرحوا
بثبوت الحمد عليها كالامام الثعلبي والمحقق الشريف في حواشي الكشاف
وغيرهما **وهذا** الذي ذكرناه **من النقض** بالثناء على صفاته الذاتية **انما**
يرد على الاشاعرة القائلين به و كل **من يحذو حذوهم** ويقول بمقالتهم كبعض المعتزلة
من يقول بوجود الصفات الذاتية الحقيقية وزيادتها على ذاته تعالى و
قيامها به **وقد مر** انا لا نذاتا **وانها عين الذات** المقدسة وتحقيق هذا
المقام ان صفات الواجب على ما نقله الامدي عن الاشعري وعامة اصحابه
منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن
مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا
ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنها بوجه
كالعلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام من الصفات
الذاتية لله تعالى وهذا مبني على تفسيرهم الغيرين بموجودين يجوز
الانفكاك بينهما وقال السيد الشريف في شرح المواقف ان المفهوم من كلام

هو ان الصفة مطلقا ليست عين الذات ولا غيرها وعلى كل تقدير فلا خلاف بين الحكماء والاشاعرة في الوجود لاتفاق الكل على عينيته ولا في صفات الفعل للاتفاق على عدم قيامها بذاته وعلى حدوثها بل منشأ الخلاف بينهم انما هو الصفات الثابتة غير ما ذكر فالحكماء على انها عين والاشاعرة على انها ليست بعين ولا غير وبهذا ظهر لك ان قول المصنف مد في بقاه وانها عين الذات ليس مما ينبغي ثم الاشاعرة على ان تلك الصفات قديمة زمانا بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا ذاتا بمعنى عدم المسبوقية بالغير لاتفاق المتكلمين على ان لا قديم بالذات سوى الله تعالى وذلك لانها لو كانت حادثة مع قيامها بذاته تعالى لزم كونه تعالى محلا للحوادث وقد برهن على امتناعه فوجب المصير الى القول بقدمها وهي عندهم ممكنة مستندة الى ذاته تعالى على طريق الايجاب لامتناع استناد القديم الى المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم كما نقله في المواقف والحكماء انما قالوا بقدم العالم واستنادها الى الله تعالى لاعتقادهم كونه تعالى موجبا ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا اليه وامتناع استناد القديم الى المختار مبني على ان فعل

المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد سابق عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده سواء فرض مقارنة الايجاد للوجود او سبقه عليه لامتناع القصد الى ايجاد الموجود بديهة وسيجي للآمدي فيه كلام وح فلو كانت تلك الصفات الثابتة مستندة اليه تعالى بالاختيار لزم حدوثها هف واقول مفاسد هذا القول كثيرة منها ان كون صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره غير معقول لان كل شي ينسب الى شي فالمفهوم من احدهما ان كان نفس المفهوم من الاخر فعينه والا فغيره بالمفهوم فقط كالانسان والناطق او بالمفهوم والذات كالانسان والحجر فسلبهما يكون رفعا للنقيضين وما اعتذر به الامام الرازي عن ذلك من انه مبني على اصطلاح الغيرين باختصاصهما بما يجوز انفكاكهما غير متجه اذ على تقدير تمامه ينتقض بالباري تعالى مع العالم لكونه غير الذات مع عدم صدق تعريف الغير عليه لامتناع الانفكاك بينهما فان قيل المراد بجواز الانفكاك في تعريف الغيرين هو الجواز تعقلا لا وجودا ولا شك في جواز انفكاك كل من العالم والصانع تعقلا فيكون غير الذات قلنا لو تم هذا لدل على ان صفاته

تعالى الثابتة كلها غير الذات اذ يجوز الانفكاك بينهما في العقل مع اعتقادهم كونها لا عينا ولا غيرا واعتذر في المواقف بان المراد انها ليست عينه بالنظر الى المفهوم ولا غيره بالنظر الى الوجود فهما متغايران مفهوما متحدان وجودا وهو نير ولعل مولانا مد ظله والها غير الذات مبني على هذا اي انها غير الذات مفهوما وان كان نفسها وجودا وفيه نظر اذ كونهما متغايرين في المفهوم مبني على الوجود الذهني وهم غير قائلين به ومنها ان كون صفاته تعالى قديمة يستلزم تعدد القدماء وهو كفر ولهذا كفر النصارى حيث قالوا بقدم الاقانيم الثلثة الوجود والعلم والحيوة والجواب بان الكفر انما يلزم تعدد القدماء ان لو كانت الصفات غير الذات لكنها ليست غير الذات بناء على المعنى الذي اصطلحوا عليه في تفسير الغيرين سفسطة ظاهرة البطلان اذ نفي القدماء لا يترتب على ذلك لان القدماء موجودات متعددة لا اول لوجودها سواء كانت متغايرة بالمعنى الذي اصطلحوا عليه ام لا وكانهم انما ارتكبوا تفسير الغير بذلك المعنى والتزموا كون صفاته تعالى ليست غيره بناء عليه مع ان فيه ما ذكرنا سابقا من الفساد توهما منهم الخروج بذلك عن هذه المفسدة

المطلق فكانوا كقائل البول بالدم وربما قال بعض جهلتهم انا لكفر انما هو القول بتعدد القدماء بالذات لا بالزمان وهو كما ترى ومنها ان المتكلمين مطبقون على ان علة الحاجة الى العلة هي الحدوث وبينهم الاشاعرة فلو كانت صفاته تعالى قديمة لم تكن محتاجة اليه تعالى اذ ليس لها حال الحدوث مع اتفاقهم على كونها قائمة بذاته ومحتاجة اليه والمعتزلة من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان هنا محجوج والمتمسك بالاصل الى سلامة الامين ومنها انه لو كانت الصفات مستندة اليه تعالى على طريق الايجاب لزم كونه تعالى موجبا بالنسبة الى بعض ومختارا بالنسبة الى بعض وانه خلاف ما اطبق عليه الكل والعجب منهم كيف يشنعون على الفلاسفة في قولهم بالايجاب مع قولهم بكونه تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته وربما يتمسكون عن هذه المفسدة بان تلك الصفات لما كانت غير مغايرة للذات بناء على تفسيرهم الغيرين لا تكون محتاجة ومستندة اليه فلا يلزمهم القول بتعدد الواجب والتزامهم الى كونها ليست مغايرة للذات وانما يلزم التعدد في المغاير لها ايضا غير مجد بما عرفته فيما سبق ومنها انه لو كانت صفاته زائدة عليه تعالى لكان

محتاجًا اليها مثلا يحتاج في انكشاف الاشياء عنده الى حصول صفة العلم و
كذا في غيرها من الصفات فيلزم ان لا يكون غنيا مطلقا والجهل في مرتبة
الذات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه مخالف لظاهر القرآن العزيز
وللاحاديث النبوية لقوله تعالى والله خلق كل شيء والله خالق كل شيء و
لقوله عليه السلام كان الله ولا شيء معه وبالجملة فمفاسد هذا القول الشنيع
اكثر من ان تحصى ثم ان الامام الرازي ذهب الى ان كون الممكن قديما امر محتمل
اذ لو وجد ممكن قديم لكان مستندا لغيره والا لكان واجبا بذاته لا ممكنا في
نفسه ولا يمكن اسناده الى المختار لما ذكرنا بقياس الدليل على امتناع اسناد
القديم الى المختار ولا الى الموجب ايضا لان تأثيره في القديم اما في حال
بقائه فيلزم ايجاد الموجود وهو محال او في حال عدمه او حدوثه وعلى
كلا التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف اقول يمكن ان يجاب
باختيار استناده الى الموجب لكن احتياجه اليه في بقائه واستمراره ودوام
اتصافه بالوجود على معنى انه يجعله متصفا به وتديم اتصافه لا على معنى انه
يوجد اتصافه به او يوجد دوام اتصافه به فانهما امران اعتباريان لا وجود

لهما في الخارج على قياس ما قالوا في الحادث الباقي غاية الامر انه ليس له حال
حدوث كما للحادث فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث فانه يحتاج الى
المؤثر في الحدوث ايضا وربما يقال بالفرق بينهما فان الباقي الذي له اول
قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول
له اذ لا يتصور له ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه ثم هذا الاشكال يرد
على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ممن يقول بكون علة الحاجة الى المؤثر
هو الحدوث كما بينا سابقا وانما اطنبنا في هذا المقام لانه من مزال الاقدام
ومداحض الافهام واذ قد وقفت على حقيقة مذهب الاشاعرة ومن يقول
بقولهم ظهر لك ان ما اثبتوا على صفات الله تعالى الذاتية عندهم زائدة على [illegible]
اختياري مع انهم متفقون على كونه حدا فيكون النقض بذلك على تعريف
الحد انما هو على مذهبهم الباطل فقط اما على المذهب الحق المطابق
للواقع من عينية صفاته تعالى لذاته المقدسة كما هو المذهب الصحيح وعليه
الحكماء والصوفية والمعتزلة وليس المراد من كونها عين ذاته تعالى ان هناك
ذاتا وصفة حقيقية وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي الراي من ظاهر الكلام

فانه ظاهر البطلان اذ حال كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
للآخر بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة في
غيره مثلا ذواتنا غير كافية في انكشاف الاشياء عندنا بل يحتاج فيه الى صفة
العلم الذي يقوم بنا فيكون الجهل ثابتا لنا في مرتبة ذواتنا بخلافه تعالى
فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عنده وظهورها لديه الى صفة تقوم به بل
الاشياء كلها منكشفة له لاجل ذاته فانه غير محتاج في ذلك الى شيء لكونه هو الغني
المطلق فيكون انكشاف الاشياء ثابتا له تعالى في مرتبة ذاته بذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم وكذا في سائر صفاته تعالى قال بعض الافاضل وبهذا
التحقيق يندفع ما اورده الغزالي على القول بالعينية من ان العلم صفة وعرض
يستدعي موصوفا فالقول بان المبدأ الاول في ذاته علم والحال انه قائم بنفسه
كالقول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه والطريق الذي يعلم امتناع
قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم و
الحيوة وغيرهما لا تقوم بنفسها بل انما تقوم بالذات فاذا كل شيء وهو خالق
كل شيء وقوله عليه السلام كان الله ولا شيء معه [illegible]

قد سلبوا عن المبدأ الاول تعالى القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات
التي لا قوام لها بنفسها واقول كانه لم يتدبر مراد الحكماء فاورد ما اورد مع تصريحهم
بان المراد من عينية الصفات لذاته نفيها عنه بالكلية بحيث يكون واحدا مبرأ عن
كل لاحق فان قلت اذا لم يكن الا الذات فقط ولا صفة له اصلا لم يصح وصفه تعالى
اذ ذاك يستلزم اثبات الصفة له مع ان الكتب الالهية والسنن النبوية مشحونة
بوصفه تعالى بالاوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر وغيرها
قلت ما نصفه به تعالى من الصفات الثبوتية والسلبية اعتبارات تحدثها
عقولنا عند مقايسة ذاته سبحانه الى غيره فلا يلزم تركيب في ذاته تعالى ولا كثرة
وتحقيقه انا اذا قلنا انه تعالى اول ومبدأ وموجود وقديم وباق وقادر مريد
فليس هناك الا امر واحد باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء وسلب شيء
عنه والسلب لا يوجب كثرة في المسلوب عنه ولا الاضافة فوصفه تعالى بالاول اضافة
له الى الموجودات بعده كما ان وصفه بالمبدأ اضافة له الى معلولاته واشارة
الى ان وجود غيره منه وهو سببه ووصفه بالموجود اشارة الى انه وجود محض
ليس له عروض للماهية ووصفه بالقديم سلب العدم عنه اولا كما ان وصفه

بالباقي سلب للعدم عنه اخرا و وصفه بالقدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
و وصفه بالارادة بمعنى انه عالم بما يصدر عنه وليس كارها فالارادة عين العلم
والعلم عين الذات وهكذا كل ما نصفه به تعالى ليس امرا حقيقيا قائما بذاته بل
هو اما نفس الذات او اضافة او سلب ولما كانت عقول الخلق على مراتب في التفاوت
كان نفي الصفات بالكلية الذي هو الاخلاص اقصى ما تنتهي اليه القوى البشرية
عند عروجها في انوار كبرياء الله وهو ان يعتبره فقط من غير ملاحظة شيء اخر فكان
وصفه في الكتاب العزيز والسنن النبوية اشارة الى الاعتبارات التي ذكرناها
انفا اذ كل من هو دون درجة الاخلاص لا يمكن ان يعرف الله سبحانه بدونها فكان
في وصفه بها في القرآن العزيز والسنن النبوية تعريف للقاصرين عن درجة الاخلاص
بنفي الصفات عنه وتنبيه لهم على طريق معرفته بما هو الظاهر عندهم وارتقى عقولهم
عن وصفه تعالى بتلك الامور الاعتبارية السلبية والاضافية التي لا توجب كثرة في
ذاته واقول لا يخفى على متأمل بعين البصيرة ان هذا القول هو الاصح والذي دل عليه
ظاهر القرآن العزيز وكلام اهل البيت سلام الله عليهم كقوله تعالى خلق كل شيء وهو خالق
كل شيء وقوله عليه السلام كان الله ولا شيء معه وعن ابان بن عثمان الاحمر قال

قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام اخبرني عن الله تبارك وتعالى
لم يزل سميعا بصيرا عليما قادرا قال نعم قلت له فان رجلا ينتحل موالاتكم
اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما
بعلم وقادرا بقدرة فغضب عليه السلام وقال من قال ذلك ودان به فهو
مشرك وليس من ولايتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة
بصيرة وعن يعسوب الدين علي عليه السلام كمال توحيده الاخلاص له وكمال
الاخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل
موصوف انه غير الصفة فمن وصفه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه الحديث
قال العالم الرباني كمال الدين الشيخ ميثم البحراني المراد بالشهادة هنا شهادة
الحال فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف وعدم قيامها بدونه
وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها
فلا تكون الصفة نفس الموصوف واما قوله فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه فظاهر
لانه لما قرر ان الصفة مغايرة للموصوف لزم ان تكون زائدة على الذات غير
منفكة عنها فلزم من وصفه ان تكون مقارنة لها وان كانت تلك المقارنة على

وجه لا يستدعي زمانا ولا مكانا واما قوله عليه السلام ومن قرنه فقد ثناه فلان
من قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر في مفهومه امرين احدهما الذات والاخر
الصفة فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين واشياء فكانت فيه كثرة الى
ان قال بعد كلام طويناه على غره وح يتبين المطلوب وهو ان كمال الاخلاص له نفي
الصفات عنه اذ الاخلاص له والجهل به لا يجتمعان واذا كان الاخلاص له منافيا
للجهل به الذي هو لازم لاثبات الصفة له كان اذا منافيا لاثبات الصفة له لان
معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم واذا بطل ان يكون الاخلاص في اثبات
الصفة له ثبت ان الاخلاص في نفي الصفة عنه وعند هذا يظهر المطلوب الاول
وهو ان كمال معرفته نفي الصفات عنه وذلك هو التوحيد المطلق والاخلاص
المحقق الذي هو نهاية العرفان وغاية سعي العارف من كل حركة حسية و
عقلية وما يكون في نفس الامر من غير تعقل نقص كل ما عداه فهو الوحدة
المطلقة المبرأة عن كل لاحق وهذا مقام حسرت عنه نوافذ الابصار وكلت
في تحقيقه صوارم الافكار واكثر الناس فيه الاقوال فانتهت بهم الحال الى
اثبات المعاني وارتكاب الاحوال فلزمهم في ذلك الضلال ما لزمهم من المحال

انتهى كلامه اعلى الله مقامه والعجب من اولئك المتفلسفة الذين عدلوا
عن جادة التحقيق وركبوا من المسالك وعر طريق واتبعوا اهواءهم في التدبر وخالفوا
نص الايات القرآنية والاخبار النبوية وما ورد عن يعسوب الدين وامام المتقين
هذا مع انهم رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال انا مدينة العلم
وعلي بابها كما اخرجه البزار والطبراني في الاوسط عن جابر وعن عبد الله و
الطبراني والحاكم والعقيلي وابن عدي وفي رواية من اراد العلم فليأت الباب
وفي اخرى عند الترمذي عن علي ع انا دار الحكمة وعلي بابها وفي رواية اخرى
عن ابن عدي علي باب علمي الى غير ذلك من الاخبار المستفيضة عن العامة و
الخاصة فان قلت انه ع قد صرح باثبات الصفة له في قوله ليس لصفته حد
محدود ولو كان مقصوده نفي الصفات كما ذكرتم لزم التناقض في كلامه قلت
اثبات الصفة هنا اشارة الى الاعتبارات التي ذكرناها اولا تنبيها على انه لا
يبلغ درجة الاخلاص بنفي الصفات عنه بالكلية انما يعقله تعالى بتلك الصفات
التي هي سلوب واضافات لا توجب كثرة في الذات حسب ما حققناه انفا فيكون
مراده ع ليس لمطلق ما نعتبره عقولنا له من الصفات السلبية والاضافية نهاية يقف

تقف عندها فيكون حمدًا له وقال ابو الحسن الكندي رحمه الله ويمكن ان يؤول قوله
عم على ما تأول به كلام العرب ولا ترى الضب بها ينجحر اي ليس بها ضب فينجحر يكون
المراد انه ليس له صفة فيحمد اذ هو تعالى واحد من كل وجه منزه عن الكثرة
يوجد بما فيمتنع ان يكون له صفة تزيد على ذاته قال ومما يؤكد هذا التأويل انه
عم بعد ذلك من وصف الله فقد قرنه وهذا التأويل حسن وهو راجع في المعنى
الى ما تقدم واذ قد عرفت ذلك فلا يرد النقض بصفاته الذاتية على القول
بالعينية كما هو الحق فالحمد الثابت لله تعالى على صفة من صفاته الذاتية
راجع الى الآثار المترتبة على تلك الصفة كما ذكره المحقق ملا عبد الله اليزدي
في حاشيته على الحاشية الخطائية وتلميذه البهائي في العروة الوثقى ومفتاح
الفلاح وذلك لانه ليس له تعالى صفة حقيقية حتى يصح الحمد عليها بل المحمود
عليه في عبارة الحامد كما اذا قال الحمد لله على علمه او قدرته الى غير ذلك انما
هو الآثار المترتبة على نفس الذات اعني التعلقات التي هي امور نسبية
اضافية اعتبارية وتلك الآثار والتعلقات اختيارية له تعالى لكونها حادثة
متغيرة متغايرة بتغاير المتعلقات وتغايرها فيكون الثناء عليها ثناء على جميل

اختياري

اختياري فتندرج في تعريف الحمد فلا يرد النقض بها بناء على هذا المذهب الحق
كتب في الحاشية منه في بقاء على قوله اما على الحق من عينية صفاته فيه تعريض
بالسيد الشريف فانه عليه حيث زعم في بعض حواشيه ان الحمد لا يختص بالافعال
الاختيارية لزم ان لا يحمد الله تعالى على صفاته كالعلم والقدرة سواء جعلت عين
الذات او زائدة انتهى اقول كلام السيد هنا منجر اما على القول بالزيادة فظاهر
لعدم كونها اختيارية واما على القول بالعينية فلانه ليس هناك صفة
ذاتية فضلا عن صحة الحمد عليها كما اسلفناه واما الثابت هي الآثار وهي
المحمود عليها نعم لزوم عدم صحة الحمد عليها يرد نقضا على القول بالزيادة لثبوتها
ووجود ذلك كما نقله الثقات دون العينية لعدم تحققها ح وما ذكره يوهم
ذلك محمول على الآثار والتعلقات كما مر فتدبر وحيث تبين لك ان النقض
انما يرد بناء على القول بالزيادة دون العينية كان المحتاج الى التفصي عنه هو القائل
بالاول دون الثاني ولذلك قال دام ظله وقد ارتبك تحير ووقع فيما لا خلاص
له منه ماخوذ من الارتباك بمعنى الاختلاط قال في ق ارتبك اختلط عليه امره و
ارتبك الشبك اي لنواها خصوصا المثبتون للصفات الذاتية الزائدة؛

في جواب هذا النقض الوارد عليهم واضطرب كلامهم المتفق وادعى التخلص
تحيرا فقالوا وهذا التوجيه ذكره المحقق الشريف في حواشي الكشاف
وفي حواشيه على حاشية شرح المطالع والشيخ زين الدين في الروض والخطائي
وملا كلبي في حاشيتهما والشيخ البهائي في العروة الوثقى وحاصله ان الذات
الواجب الوجود لما كانت وحدها كافية في اقتضاء تلك الصفات الذاتية القديمة
على ما هي عليه لانها لامكانها تحتاج الى الفاعل ضرورة ان وجود العلة يلزم
وجود المعلول وليس لغير الذات الواجب دخل فيها فكانت مستقلة بايجادها
كافية في اقتضائها جعلت تلك الصفات الغير الاختيارية بمنزلة الافعال الاختيارية
يستقل بها فاعلها لجامع الاستقلال ح فعلى هذا يصح الحمد عليها باعتبار مشابهتها
للاختياري وان لم تكن اياه حقيقة هذا محصل الجواب ورده المصنف دام ظله
بقوله وانت خبير بان اللازم من هذا التوجيه ليدفع ذلك النقض مع انه تكلف
كونها اي تلك الصفات كالاختيارية فيما ذكر من الاستقلال لا انها اختيارية حقيقة
والمذكور في التعريف هو الاختياري حقيقة فالنقض باق بحاله غير مندفع
بما ذكر من الجواب اذ مشابهته للاختياري انما تقتضي صحة الحمد عليه واندراجه

تحت

تحت تعريفه ان لو اخذ الاختياري بحيث يعم ما هو كذلك حقيقة او مجازا
والقول بتناوله لها اي بتناول قيد الاختياري لتلك الصفات تموه مصدر مضاف
الى المفعول تبعا اي تناول تبع من حيث مشابهته للاختياري لا بالذات
مع ما يلزمه من المجاز لاستعمال لفظ الاختياري في غير ما وضع له المشبه
بها في الحدود وكان الانسب الحد بغير قرينة وذلك مما يحترز عنه
فيها مستلزم دخول الثناء على الاختياري للمحمود من شجاعته ونحوها وغيرها
لغير ما ذكر من ان اقتضاء الذات لها يوجب الحاقها بالاختياري فيلزم منه اندراج
ذلك في تعريف الحمد فضاء لوجود العلة وهم لا يلتزمونه وانه قالوا
وهذا التوجيه ذكره ملا احسن كلبي والشيخ زين الدين في الروض والشيخ
البهائي في العروة الوثقى ومحصوله ان تلك الصفات الذاتية المحمود عليها
مبادئ للافعال الاختيارية مترتبة عليها ومسببة عنها وهذه هي تلك الآثار الحا
الاختيارية المذكورة فيما سبق والحمد الواقع عليها اي على تلك الصفات
الحقيقية الغير الاختيارية ليس باعتبارها نفسها بل باعتبار تلك الافعال
والآثار الاختيارية المترتبة عليها فالمحمود عليه الاختياري في الحال تنزيلا للسبب منزلة

السبب وهذا الجواب ركيك جدًا وبكلفه ظاهر اذ الكلام والبحث في اشتراط
الاختيارية ليس في مطلق ما امكن جعله محمودًا عليه سواء وقع في عبارة
الحامد ام لا بل في المحمود عليه الكائن في عبارة الحامد اعني العلم مثلًا في قوله
الحمد لله على علمه ونقيضه الحقيقية العين لاختيارية لا اثرها الاختياري
اذ هو لم يقع في عبارة الحامد بحيث يكون الوصف بازائه بل انما كان مترتبًا عليه
فقط والحاصل ان مجرد كون تلك الصفة الغير الاختيارية مترتبًا عليها ذلك
الاثر الاختياري لا يكفي في صحة كونها محمودًا عليها من غير ان تكون نفسها
اختيارية اذ الاختيارية شرط فيما يقع في عبارة الحامد بازاء ذلك الوصف لا فيما
يترتب عليه فقط فان قلت اذا كان اشتراط الاختيارية انما هو في المحمود عليه
المذكور في عبارة الحامد فكيف صح الحمد بالنظر الى ذلك الاثر المترتب على
الذات على القول بالعينية مع ان المذكور في عبارة الحامد انما هو الصفة لا
الاثر قلت لا نسلم ان الاثر الذي هو المحمود عليه غير مذكور في عبارة الحامد
بل يمكن ان يجعل العلم في قول القائل الحمد لله على علمه هو نفس الاثر لانه لما امتنع
الحمد على الحقيقة لعدم ثبوت صفة له صير الى اقرب المجازات وهو الاثر فتامل

علاف

بخلاف القول بثبوت الصفات فان الحقيقة غير متعذرة ح فالاشكال
غير مندفع سواء جعل المحمود عليه هو الصفة الحقيقية المذكورة في العبارة
او اثرها الغير المذكور كما سبق تحريره واستدل الخطابي في الشرح المختصر
للمحقق التفتازاني في دفع هذا النقض وفيه ان ذلك في حاشيته على الكشاف
لا في اصل الحاشية الى تجويز سابقه اي بناء الحمد على تلك الصفات الذاتية
القديمة على ما اختاره بعض المحققين وهو سيف الدين الامدي صاحب الاحكام
من جواز استناد الاثر القديم زمانًا الى الفاعل المختار بناء على انما
عللوا به امتناعه وهو انه لو استند القديم الى المختار لزم حدوثه
لما سبق من ان فعل المختار واثره مسبوق بالقصد والقصد الى ايجاد الاثر
سابق عليه مقارن لعدمه لان القصد الى ايجاد الموجود محال غير متجه
لان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانًا وليس هنا محالًا انما المحال القصد الى ايجاد الموجود
بوجود حاصل قبل فقولهم ان فعل المختار مسبوق بالقصد ان ارادوا به السبق الزماني
فهو ممنوع في حقه تعالى انما يلزم ذلك في القصد الى افعالنا الاختيارية وعدم كفاية

واما ارادته الكاملة الكافية فلا يتخلف عنها الاثر وان ارادوا به السبق
الذاتي منعنا قولهم ان القصد الى ايجاد الاثر سابق عليه مقارن لعدمه
انما يلزم ذلك لو تقدم القصد عليه زمانًا وح فيصح الحمد وان كان المحمود
قديمًا لجواز كونه اختياريًا فيجوز ان يحمد الواجب تعالى على الصفات الذاتية
القديمة انفسها حقيقة لا باعتبار ما تؤول اليه ولا باعتبار تشبهها بالاختيارية
لكونها اختيارية حقيقة بهذا الاعتبار الذي اختاره الامدي واقول لما
ذكره الخطابي في البناء على ما اختاره الامدي وان اندفع به النقض بتلك
الصفات وكذا ما تشنع به عليهم من القول بكونه تعالى موجبًا بالنسبة الى
بعض ومختارًا بالنسبة الى اخر وانه خلاف ما اجمع عليه الكل لان غير
خال من الفساد وذلك لان مجرد كون الشيء اختياريًا لا يكفي في صحة الحمد عليه
بل لا بد من كونه فعلًا للمحمود صادرًا عنه لما ذكر من ان المراد بالجميل في التعريف
هو الفعل وهو قد بني عليه انه اي ما ذكره من الاعتبار لا يستلزم الفعلية
المشترطة في المحمود عليه في تلك الصفات لا الاختيارية على الفرض واقول
هذا الايراد لا يختص بذلك الاعتبار بل يرد ايضًا على تلك التكلفات السابقة

المذكورة

المذكورة في جواب النقض وح فما ذكر من التوجيه يكون كالوجه الاول لعين
وجه الكلام الا انه يلزم اطلاق الفعل على الوصف وان لم يكن فعلًا حقيقة
بل كيفية نفسانية كالعلم والارادة والحبوة وغيرها وهذا كما نقل عن بعض اهل
اللغة حيث جعل نحو تلك الكيفيات النفسانية افعالًا ونقله بعض الاعاظم
في رسالة الحمدية عن تحقيقات المتاخرين حيث قال الظاهر من تحقيقات
المتاخرين ان المراد الفعل العرفي والعرف يعد جميع ذلك افعالًا وتحقيقنا
حقيقة الحال في ما سبق هذا مع انه اي ما ذكره الخطابي من اعتبار صدور تلك
الصفات بالاختيار بناء على ما ذكره الامدي ولو سلم عدم وروده ما ذكر عليه
لا يصح ولا يتصور فيما يتوقف عليه صدور الفعل الاختياري من تلك الصفات
الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وذلك لان ايجاد الشيء بالاختيار فرع الارادة
والقدرة وهما فرع العلم فالثلاثة متقدمة على الايجاد فلا يتصور ان يوجد
واحد من هذه الثلثة بالاختيار والا لتسلسل في الامور الموجودة الخارجية
او تقدم الشيء على نفسه ووجد قبل وجوده وهما محالان واعلم ان اللازم توقف المجلبة
على الملزوم بيانًا للملازمة ان العلم مثلًا لو صدر بالاختيار فلا بد من علم سابق

ذلك المقصود فان كان هو عين العلم الصادر بالاختيار لزم تقدم الشيء
على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه فان كان صادرا بالايجاب كان خلاف
المفروض وعاد النقض بحذافيره وان كان بالاختيار لزم ان يتقدم علم آخر
وهلم جرا ايضا وهكذا نقول في القدرة والارادة وايضا يلزم الدور الصريح
لان ايجاد كل واحد من هذه الصفات يتوقف على الاخرى ولعل ذكر تقدم
الشيء على نفسه مغن عن ذكره لان مفاده من جهة استلزامه اياه واما نحو
الكلام والسمع والبصر وغيرها مما لا يتوقف صدور الفعل بالاختيار عليه
فلا يظهر فيها امتناع ايجادها بالاختيار وليس له ان يقول بعينية تلك
الصفات وزيادة ما سواها اذ ذاك مع بطلانه اتفاقا غير معقول وربما
قال بعض مشايخنا وهو مولانا حسن چلبي في حاشيته على المطول في الجواب عن النقض
بالحمد على الصفات الذاتية ان الحمد هنا اي في باب الصفات الذاتية
بمعنى المدح فيكون عاما للاختياري وغيره ضرورة عموم المدح لهما ويكون استعمال
الحمد في مقام المدح مجازا من باب ذكر المقيد وارادة المطلق كما قيل في قوله تعالى
على ان يبعثك ربك مقاما محمودا ان محمودا بمعنى ممدوحا مجازا وقد سبق منا

اشارة الى ذلك هذا وجميع ما ذكرنا ما هو في الحمد لغة واما الحمد عرفا ونصبه
على نحو ما مر في لغة فعرف بانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم مطلقا اي يشعر في حد
ذاته بحيث لو اطلع عليه علم تعظيمه لكن ذلك التعظيم ليس لاجل اتصافه باي
كمال كان بل بسبب كونه منعما اي لاجل اتصافه بصفة الانعام سواء كان على الحامد
او غيره فالحيثية تعليلية مثلها في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء
ولا خصوص لذلك الفعل ذكرا سواء كان اعتقادا بالقلب بان يعتقد
اتصافه بصفات الكمال لا مجرد المحبة ولا بمجموع الاعتقاد والمحبة كما يشعر به
عبارة التفتازاني في المطول حيث عطف المحبة على الاعتقاد والمراد من ذلك
الاعتقاد هو التصديق سواء كان جازما ام راجحا ثابتا ام لا وربما قيل
بخصوصه بالجازم بناء على ان كمال الاشعار بالتعظيم انما يكون به او بالجنان عملا
على وجه الخدمة بالاركان وهي الجوارح بان ياتي بما يدل على ذلك الاعتقاد كما
ان الذكر اللساني ان يذكر ما يدل عليه فان قلت لم قدم من موارد الحمد اللسان
مع ان الانسب ان يتقدم الجنان لاستقلاله بكونه حمدا من غير ان ينضم اليه فعل
غيره واما فعل غيره فلا يكون حمدا حقيقة ما لم ينضم اليه فعله قلت لعل ذلك

للايماء الى انه اظهر في الانباء منه ولهذا جعل الحمد راس الشكر لكون مورده
اللسان فقط وهو اظهر موارد الشكر بناء مع ان في توسط الجنان رمزا الى ان
خير الامور اوسطها وذكر المحشي الحلبي ان عطف الاعتقاد بالجنان على سابقه باو وعطف
لاحقه عليه بها يدل على ان مجرد الذكر اللساني والعمل الاركاني لا يكون حمدا
ما لم يطابقه الاعتقاد ولم يخالفه افعال الجوارح وانت خبير بان استفادة
ذلك من العطف باو محل تامل والتوسط لا دلالة له على ذلك اذ اقصى
ما يستفاد منها هنا مساواة ما قبلها وما بعدها في كون كل مورد الشكر واعلم
ان سواء اسم بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى
الى كلمة سواء بيننا وبينكم وهو لا يثنى ولا يجمع وقد حكى ابو حاتم تثنيته وجمعه
ورده ابو علي وههنا شبهة وهو ان اولا لاحد الشيئين او الاشياء فلا يناسب ذكرها
بعد سواء اذ التسوية انما تكون بين المتعدد لا بين احد وكذا الكلام لو عطف
بعدها بام فحاصل المعنى فيما نحن فيه هنا احد هذه الثلثة سواء ولا شبهة في
فساده واول هذه الشبهة انما ترد على القول بكون سواء خبرا مقدما وما
بعده في تاويل المبتدا كما هو المشهور والذي نص عليه المفسرون كالزمخشري

وغيره في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا اما على ما ذكره
المحقق رضي الدين الاسترابادي وهو الحق من ان سواء في مثله خبر مبتدا
محذوف اي الامور سواء وما يذكر بعده لبيان تلك الامور وتكون تلك الجملة
الاسمية المتقدمة دالة على جواب شرط مقدر فالتقدير ان كان الفعل
باللسان او الجنان او الاركان فالامور سواء وهذا كما في قوله تعالى فاصبروا
او لا تصبروا سواء عليكم اي ان صبرتم او لا تصبروا فالامران سواء فتندفع
الشبهة بحذافيرها وربما يقال ايضا بكون حرف العطف هنا بمعنى الواو لكن
ذلك لم يعهد في ام ولما كان الانباء عن التعظيم المعتبر في التعريف ليس ظاهرا
بالنسبة الى فعل الجنان ظهوره في فعل اللسان والاركان كان مظنة
ان ينكر ذلك فيه تعرض المصنف دام ظله لدفع ما يرد عليه فقال وما يقال
في النقض على هذا التعريف ان الاعتقاد الجناني لا يعقل ولا يتصور انباؤه
عن التعظيم لانه لا معنى لانبائه بالنسبة الى نفس الحامد ولا يتاتى بالنسبة
الى غيره لعدم اطلاعه عليه ولو اطلعه الحامد عليه بقول او فعل فذلك
المطلع هو المنبئ حقيقة لا الاعتقاد فلا يكون تعريف الحمد بالمنبئ جامعا ولا

قوله وبالجنان صحيحا لانه لا انباء لم يتفرع بان الجهل بالمبنى عن التعظيم لا يقدح
في تحقق الانباء عنه كما لا يقدح الجهل بالوضع في تحقق الدلالة الوضعية وذلك
لان المعنى المراد من انباء الفعل المعتبر في التعريف متحقق في الاعتقاد الجناني اذ
المراد به فيه اشعاره اي الفعل مطلقا بالتعظيم في حد ذاته مع قطع النظر عن
الامور الخارجة عنه اي لا بالنظر الى الحامل ولا بالنظر الى غيره اشعارا
بحيث لو اطلع عليه اي الفعل بانه مطلع كان لا انباء عن تعظيمه اي المنعم يعني المراد من الانباء
هو كون المنبئ بحيث لو عرف عرف المبنى عنه ولا شك في تحقق هذه الحيثية
بالفعل في الاعتقاد فهو منبئ بالفعل فلا يتوهم ان هذا عين الجواب بان المراد
بالمنبئ في التعريف ليس المنبئ بالفعل بل ما من شانه الانباء كتب في الحاشية مد
في بقاه اذ هو في ذاته تثبت له هذه الحيثية عند الاطلاع عليه انتهى ومرجع
الضمير فيها هو الفعل المنبئ وانت خبير بما في العبارة من التساهل اذ حاصل
المعنى ان المنبئ يجب له في ذاته كونه بحيث لو اطلع عليه لانبا عن تعظيم المنعم عند
الاطلاع على المبنى وفيه ما لا يخفى على انه ربما يقال بان ليس المراد من انباء الفعل
اشعاره في حد ذاته بل بالنظر الى الغير والاعتقاد الجناني قد يشعر بالنظر الى الغير

اذ يجوز الاطلاع على اعتقاد الحامد باخبار الغير اي غير المعتقد بواسطة
بان يقول مثلا ان زيدا يعتقد اتصاف عمرو بصفات الكمال او بالالهام بواسطة
الملهم بان يلقي ذلك في قلبه بطريق الفيض او باخبار المعتقد نفسه عما يعتقده
او بفعله بواسطته فيهما وح فيتحقق الانباء في الاعتقاد بالنسبة الى الغير
فان المنبئ حقيقة بلا واسطة عن تعظيم المنعم هنا بالنظر الى الغير على
كل من التقادير الا بعد هو الاعتقاد لا غير وح فقوله ولو اطلع الحامد بقول
او فعل فذلك المطلع هو المنبئ حقيقة لا الاعتقاد في حيز المنع كيف ومعنى
الانباء متحقق في الاعتقاد على ذلك التقدير حقيقة غاية ما في الباب انه ههنا
شيئان احدهما القول او الفعل المطلع وثانيهما ما يطلع عليه من الاعتقاد وانباء
احد الامرين عن الاخر لا يوجب عدم انباء الاخر كتب في الحاشية مد في بقاه
فان قيل مع الاطلاع عليه بالاخبار فالمنبئ هو الاخبار قلنا الاخبار بالمبنى لا
ينبئ عن التعظيم حقيقة بلا واسطة بل هو ذلك المبنى الخبر به كما هو بين
انتهى وهو صريح فيما حقق ولا حاجة الى ذكر المنبئ الاخير كما لا يخفى فان قلت
المخبر به غير منبئ حقيقة بلا واسطة بل انباؤه عن التعظيم بواسطة انبائه

عن الاعتقاد الذي هو منبئ حقيقة بلا واسطة بل ربما يقال ان انباء الاخبار
اقرب من انباء المخبر به اذ انباء الاول بواسطة واحدة والثاني بواسطتين
قلت هذا كلام يقطر منه ماء الفساد اذ لا تغاير بين الاعتقاد والمخبر به بل
هو بعينه الاعتقاد فان القائل اذا قال ان زيدا يعتقد اتصاف عمرو بصفات
الكمال كان المخبر به هو اعتقاد الاتصاف المذكور وهو بعينه الحمد الجناني
وما اورده الفاضل ملا احسن الحلبي في حواشيه على المطول على تعريف الحمد العرفي
بالانباء من ان الانباء عن الشيء لا يستلزم تحققه فضلا عن قصده ولا شك ان قصد
التعظيم معتبر فيها اي في الحمد العرفي فالتعريف عن قصد التعظيم المعتبر في الحمد الانباء
الذي لا يستلزم تحققه فضلا عن قصده محل بالغرض المطلوب وحينئذ
الاحسن ان يبدل قوله ينبئ بقوله يقصد به الذي هو نص في المطلوب وما اورده
اعتراض ركيك جدا اذ لو دفع بان الفعل المبنى عن التعظيم يتضمن ضمنا ولو بحسب الظاهر
فالانباء عن الشيء يستلزم قصده وتحقيقه ان قوله الانباء عن الشيء لا يستلزم
تحققه ان اراد به انه لا يستلزم تحققه في نفس الامر فسلم لكن ذلك لا يقدح
في حمديته اذ لم يشترط احد تحقق التعظيم في نفس الامر كيف ومن اين لنا الاطلاع

على ذلك وان اراد به انه لا يستلزم تحققه ولو بحسب ما يظهر من الفعل المنبئ
عن التعظيم فهو ظاهر الفساد لان الفعل اذا انبئ عن شيء كان ذلك الشيء
لازما له وامتناع عدم تحقق اللازم عند تحقق الملزوم وكذا قوله ان قصد
التعظيم معتبر في الحمد ان اراد به انه كذلك في نفس الامر فمم كما سبق وان
اراد به ما هو اعم ولو باعتبار ظاهر الفعل المذكور فسلم ولا شك في تحققه
هنا اذ الفعل المنبئ عن التعظيم يعطي بحسب ظاهره كونه مقصودا فالمنبئ
عنه منبئ عن قصده ولو بحسب الظاهر وايضا يمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون
قصد التعظيم المعتبر في التعريف شرطا في كون ذلك الفعل المنبئ عن التعظيم
حمدا لا جزء الماهية كما هو مراد ذلك المورد اقول في هذا الجواب نظر لان الظاهر من
سياق كلامه ان التعريف المذكور لبيان ماهية الحمد وان ما ذكر من الجواب
السابق مبني على كون قصد التعظيم جزءا لتلك الماهية وان هذا المورد اعتبر
قصد التعظيم جزءا للماهية وكل ذلك في حيز المنع كما لا يخفى على الفطن وذكر
في الحواشي الشريفية الشريفية المنسوبة الى الشريف المحقق وهي التي علقها على شرح
المطالع لملك العلماء محمد بن محمد قطب الدين الرازي البويهي نور الله مرقده

وهي لعمري حواشٍ اشرقت نضباً تحقيقاتها ثواقب الافكار وبهرت بمحاسن
دررها البصائر والابصار فقد جانب فيها غاية الايجاز والاطناب ولكنه
لم يبلغ بها غاية الكتاب والذي ذكر فيها هو ان الشكر اللساني والجناني والاركاني
لا يكون شيء منها حمدا عرفيا الا اذا طابق الاعتقاد وكذا ما لم يخالف احدهما
الاخر والا فلو لم يطابقها او خالف احدهما الاخر على سبيل منع الخلو لم يكن
حمدا بل سخرية واستهزاء واقول ربما يستفاد ذلك من قوله في تعريفه فعل
ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما لانه لما كان الباعث عليه الانعام كان هناك
تعظيم باطني ضرورة ان الانعام لا يكون باعثا على السخرية وما يقال من ان ذلك
انما يظهر اذا تعلق قوله لكونه منعما بالفعل ليكون معناه فعل صادر للانعام لا التعظيم
فان الانباء عن التعظيم المعلل بالانعام لا ينافي السخرية فيتوجه عليه منع ظاهر
لما كان ذلك الفعل مقصودا مثل التعظيم لما سبق من ان انبائه عنه يستلزم انبائه
عن قصده وذلك التعظيم لاجل الانعام كان ذلك الفعل لاجل الانعام فلا يصح
وقوعه على جهة السخرية البتة ثم لا يرد على ذلك ان التعدد بان فعل اللسان والاركان
ليس شيء منهما موردا مستقلا بل مع الاعتقاد وعدم المخالفة لان اعتبار ذلك

مع كل منهما على سبيل الشرطية لا الجزئية فتدبر واما الشكر لغة وتضبه
كما مر فقيل بانه هو الحمد عرفا اي فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان
باللسان او بالجنان او الاركان كما سبق من البحث والكلام فيه جار في الشكر
اللغوي بعينه فهما مترادفان وهذا هو المشهور والمنصور والسيد الشريف
اعتبر في الشكر اللغوي وصول النعمة الى الشاكر ويؤيده انه جعل النسبة هي
العموم المطلق ولكنه احتمل الترادف ايضا بناء على عدم تقييد النعمة فيه
بالوصول الى الشاكر كتب في الحاشية دام ظله وفي الحواشي الشريفية على
شرح المطالع اعتبر في الشكر اللغوي وصول النعمة الى الشاكر قال كما صرح
به الامام الرازي انتهى اقول عبارة السيد الشريف في الحواشي هكذا وقد
ظهر مما ذكر في تعريف الحمد ان متعلقه عام ومورده خاص واما الشكر فهو
على عكس ذلك اذ متعلقه النعمة الواصلة الى الشاكر انتهى وقال عند بيان
النسبة بينهما وكذا بين الحمد العرفي والشكر اللغوي اذا قيدت النعمة في الشكر
اللغوي بوصولها الى الشاكر كما مر واذا لم يقيد كانا متحدين انتهى والاشارة
بكذا الى العموم المطلق المذكور سابقا ثم قال بعد ذلك واعلم ان الامام فسر

الحمد في سورة الانعام بهذا المعنى انتهى وانت خبير بان عبارته هذه لا تعطي
انما فسر الامام بهذا المعنى هو الشكر اللغوي فضلا عن ان يكون هو الشكر على تقيد
خصوصه بوصول النعمة فيه الى الشاكر بل المفسر بهذا المعنى في سورة الانعام هو الحمد
كما هو صريح العبارة لان مراد السيد دفع ما يتوهم من ان هذا الاصطلاح في تفسير الحمد
لم يعهد في كلام القوم كما ذكره الدواني في حاشيته واعلم انه قد نقل بعض المحشين
على المطول عن بعض شراح الكشاف ان الشكر اللغوي لا يكون الا باللسان و
ربما يستدل له بتعريف صاحب المجمل حيث قال الشكر الثناء على الانسان بما يوليه
ثم قال الثناء الكلام الجميل وضعف هذا الكلام لا يخفى على المتأمل بعين البصيرة
واما الشكر عرفا فهو صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه من السمع والبصر و
غيرهما الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى الاطلاع على ما في مصنوعاته
من دقايق الصنع العجيب والحكمة البالغة وصرف القلب الى التأمل فيها والاستدلال
بها على وجود الصانع تعالى وصفاته ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب وصرف السمع الى ما ينبئ عن مرضاته من الاوامر
وما ينبئ عن الاجتناب عن سخطاته من الزواجر وقس على ما ذكرنا ساير النعم الظاهرة

والباطنة واعلم ان صرف الجميع افعال متعددة كما سياتي وان اجزائه صروف
الاعضاء كصرف اللسان اعني القول المطلق الدال على التعظيم وصرف القلب
اعني اعتقاد الاتصاف بالكمالات على الاطلاق وعلى هذا القياس فقولنا
الشكر لله فرد من افراد الشكر اعني القول المذكور لا جزء من الشكر بناء على ان
اجزائه ليست هي المفهومات الكلية بل جزئياتها فان قلت انهم قد ذكروا
ان المراد من صرف الجميع فيما خلق لاجله هو صرف الجميع في جميع ما خلق لاجله
لا في جنس ما خلق لاجله وغير خفي انه على هذا التقدير لا يتحقق الشكر العرفي
اصلا اذ لا يمكن صرف جارحة اللسان مثلا في وقت من الاوقات في جميع ما
خلق لاجله كالذكر والنصيحة وانذار الاعمى من ان يقع في البئر الى غير ذلك
فضلا عن صرف الجميع قلت المراد من جميع ما خلق لاجله جميع ما كلف به و
ليس من التعذر اتيان شخص بما يكلف به في وقته نعم ذلك قليل ولا باس به
وتفسير الشكر بهذا المعنى الذي هو الصرف مذكور في كتب الاصول والامام
الغزالي فسره في الاحياء ايضا بمثله قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى وقليل
من عبادي الشكور كذا في الحواشي الشريفية ولقائل ان يقول لا يتعين الحمل

هذا المعنى بل يجوز ان يحمل ايضا على الشكر اللغوي بل ربما يدعي امتناع
الحمل على الشكر العرفي لان الشكور يتضمن مبالغة وزيادة على معنى الشاكر
من الظاهر انه لا يتصور في صرف الجميع في الجميع مبالغة بخلاف المعنى اللغوي فان
المبالغة فيه ظاهر وفيه نظر لان صرف الجميع يتفاوت بحسب استغراقه للاوقات
وعدمه وتحقق المبالغة فيه بتحقق استغراقه للاوقات وذلك بان يتحقق منه
صرف الجميع في الجميع في اغلب الاوقات او في جميعها فاذا اتى المكلف في بعض الاوقات
بجميع ما يجب عليه في ذلك الوقت فهو شاكر فاذا استمر على ذلك في جميع الاوقات
او اغلبها فهو شكور فتحقق المبالغة فيه قطعا واحتمال الحمل على المعنى
اللغوي ربما يمنع بناء على ان المبالغة في الشكر بالمعنى اللغوي ليس قليلا اذ
صدور التسمية والحمد لله والشهادتين وغيرها من الاقوال والافعال المنبئة
عن تعظيمه تعالى من العباد ليس قليلا وفيه تامل واما المدح لغة فهو
الثناء على الفعل الجميل عند المادح وحده او مع الممدوح فقط على الاصح
او عند الممدوح فقط ايضا على راي وقد سبق نظيره في الحمد فليرجع اليه
مطلقا سواء كان اختياريا للممدوح كالمدح على الانعام وما اشبهه او غير اختياري كالمدح

على الحسن وكمال الذات كما يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها وسواء كان من
الفضائل والفواضل وهذا العموم المذكور في الممدوح عليه مبني على المشهور
وقد يقيد اي الجميل الممدوح عليه فيه بالاختياري كالحمد ويمنع صحة المدح على
ليس اختياريا ويجعل مثال اللؤلؤة مصنوعا لا عبرة به كما نقله السيد الشريف
ونقلناه نحن ايضا فيما سبق ثم لم يقيد المدح بكونه على جهة التعظيم كما قيد في
الروض للاستغناء عنه بالثناء والجميل كما سبق كذا في الحاشية فان قلت
ان ذلك القيد مذكور في الحمد مع ذكر الثناء والجميل فهلا استغنى عنه بهما
ايضا مع ما صرح به من عدم الحاجة اليه قلت قد ذكرنا انفا انه انما ذكر هذا
القيد في تعريف الحمد متابعة للجمهور حيث قيدوا به واعلم بان في كون المحمود
به خاصا بالاختياري او عاما له ولغير الاختياري كلاما وقد ذكرنا البحث في
ذلك مستقصى فليطالع ثمة واما العرف فهو ما يدل باي دلالة كانت
مطابقة او تضمنا او التزاما على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل وهي المزايا الغير المتعدية
كالعلم والشجاعة وهذه العبارة تتناول مطلق ما يدل سواء كان باللسان او
او بالاركان لكن لا يعد مدحا عرفا الا ما صدر عن اللسان ولعل المراد بالاختصاص

بحسب نفس الامر بل ولو بحسب الادعاء وعندي في قيد الاختصاص نظر فان
المادح لو اتى بما يدل على اتصاف الممدوح بنوع من الفضائل من دون الدلالة على
الاختصاص فالظاهر انه يعد مدحا فتامل وفي اخذ الممدوح في تعريف المدح ما
لا يخفى ولو قال ما يدل على اختصاص شخص بنوع من الفضائل لاندفع ويمكن ان
يقال يكون هذا التعريف من التعاريف اللفظية التي يقصد فيها مجرد الاشارة الى
امر حاصل لتعيين صورته من بين الصور المشار اليها ولا شك انه لا يقدح فيها
ذكر ما يتوقف عليه ماهية المعرف بها اذ ليس القصد الى الماهية حتى يكون ذكر ما
يتوقف عليها في تعريفها دورا واعلم اولا ان جميع ما ذكر في تعاريف هذه الالفاظ
من بيان معانيها وما تطلق عليه لغة وعرفا انما كان للقصد الى تمييز بعضها
عن بعض بتعقل معانيها ولما كان من تمام التمييز بين الشيئين معرفة النسبة
بينهما عقب تعاريفها ببيان النسبة بينها ولما كانت تلك الالفاظ المذكورة
باعتبار معانيها اللغوية والعرفية ستة واذا نسب كل واحد منها الى الخمسة
الباقية حصلت خمس نسب كان مجموع النسب العقلية ثلثين نسبة حاصلة من ضرب
ستة في خمسة وحيث كانت نسبة احد الشيئين الى الاخر لا تغاير نسبة الاخر اليه

كان الساقط منها لعدة خمس عشرة نسبة وكذا ايضا سقط من العدة نسبة
الحمد العرفي الى الشكر اللغوي على القول بالترادف كما هو المشهور وسيأتي التنبيه
عليه فتنحصر افراد النسب بين هذه الالفاظ في اربع عشرة نسبة والمصنف
دام ظله لم يذكرها على الترتيب بل ذكرها مشوشة واعلم ثانيا ان القوم
حصروا النسبة بين المفهومين مطلقا في التباين الكلي والعموم مطلقا
ومن وجه والتساوي ووجه الحصر على ما ذكروه ان المفهومين ان لم يتصادقا
على شيء اصلا فهما متباينان تباينا كليا كالانسان والفرس وان تصادقا فان
كان ذلك مع التلازم في الصدق بحيث متى صدق احدهما على شيء وجب
صدق الاخر عليه كالناطق والضاحك فهما متساويان والا فان استلزم صدق
احدهما صدق الاخر فبينهما عموم وخصوص مطلقا والمستلزم اخص مطلقا
واللازم اعم مطلقا كالانسان والحيوان والا فبينهما عموم وخصوص من
وجه وعموم كل منهما باعتبار شموله للاخر وخصوصه باعتبار شمول الاخر له وبين
المباينة الجزئية قسما برأسه غيرها بل هي منحصرة في التباين الكلي والعموم من
وجه صادقة عليهما صدق الكلي على جزئياته وذلك لان معنى المباينة الجزئية هي

المباينة في بعض المواد فان كان ذلك مع التصادق في بعض المواد الاخر فالعموم
من وجه والا فالتباين الكلي واقول قد اورد على هذا الحصر بتغاير الامور العامة
الشاملة للموجودات الذهنية والخارجية كالوجود والامكان العام فانها
مفهومات مع عدم صدقها على شيء لامتناع صدق احد النقيضين على ما صدق
عليه الاخر وفيه كلام حققناه في حواشينا على شرح المطالع وحاشية الشريف
وهذه النسب الاربع كما تعتبر في الصدق فيما بين المفردات وما في معناها والمراد
به الحمل وتستعمل بعلى فيقال صدق الحيوان على الانسان مثلا كذلك تعتبر
في الوجود والتحقق كما في القضايا وتحمل الصدق فيها على التحقق ولهذا تستعمل
بكلمة في فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر واذا عرفت ذلك فالنسبة
الكائنة او كائنة بين الحمد اللغوي لا بالنظر الى شرطه كذا في الحاشية والشكر
العرفي تباين كلي لعدم تصادقهما على شيء اصلا فالنسبة بينهما كالنسبة بين المدح
اللغوي وبينه اي الشكر العرفي فانها التباين الكلي ايضا وذلك لصدقهما
اي الحمد والمدح اللغويين على سبيل الاختصاص بالثناء باللسان فقط من دون
فعل غيره من القلب والجوارح وغيرها وان كان مطابقا الاول وعدم مجامعة

اي

الثاني شرطا في صدقهما والشكر العرفي لا يصدق عليه اي بالثناء باللسان
فقط بل لا يصدق الا مع انضمام غيره اليه بل جميع ما عداه من الالات لا بد
جميعها فيه فالعبارة لا تخلو من تسامح وبهذا تبين لك ان كلا من الحمد
المدح اللغويين جزء خارجي من الشكر العرفي ومن الظاهر مباينة الكل للجزء
الخارجي لامتناع ان يحملا على شيء او يحمل احدهما على الاخر وانت خبير بانه
لو لوحظ الحمد اللغوي باعتبار شرطه مع الشكر العرفي فالتباين بحاله لاعتبار
جميع الالات في الشكر العرفي دونه وهو بذلك لا يخرج عن الجزئية ولهذا
كان الحمد العرفي مباينا له كما سيأتي فما في الحاشية غير جيد فان قلت قد ذكر
المحقق الشريف في حواشيه على شرح المطالع ان النسبة بين الحمد اللغوي والشكر
العرفي عموم مطلق والشكر اخص مطلقا فكيف التباين قلت مراده هناك
النسبة بينهما باعتبار الوجود والتحقق لا باعتبار الصدق والحمل وقد صرح
نفسه بذلك ايضا وانما كان كذلك باعتباره لانه متى تحقق الكل تحقق الجزء
في ضمنه من دون العكس فكان اللغوي اعم مطلقا بهذا الاعتبار والا فلا ينكر احد
مباينة الكل للجزئية بحسب الحمل واقول يرد على ما ذكره السيد من ان النسبة بالعموم مطلقا

اعتبار الوجود والتحقق فان قلت اللسان فانه يتحقق منه صرف الجميع في الجميع ولا
يتحقق منه الحمد لفقد ليته وما قيل من ان المراد باللسان مصدر التعبير سواء كان
بالعبارة او بالكتابة او الاشارة والمعتبر في الحمد ايضا هو التعبير عما يدل على الاتصاف
بطريق الاشارة ليس بجيد لاعتبار القول فيه على الاصح والاتفاق على ان المشهور اعتبار
آلة اللسان وثانيا انه لا يدفع النقض بما قد آلة التعبير مطلقا والنسبة بين الحمد
العرفي والشكر اللغوي تساو كما ذكره الشيخ زين الدين في الروض وفيه
اي فيما ذكره فيه من التساوي بينهما نظر لان التساوي وكذا غيره من النسب
ايضا انما يكون معتبرا بين شيئين متغايرين مفهوما لا متحدين مفهوما لامتناع
نسبة شيء الى نفسه باحدها ومجرد التساوي في الصدق لا يكفي في تحقق التساوي
بينهما الا ترى ان التساوي بين مترادفين بانهما مفهومان اتحدا مصدوقا والمترادفان
ليسا بمفهومين ثم النسبة بينهما ساقطة عن درجة الاعتبار هذا على تقدير
عدم تقييد النعمة في الشكر اللغوي بوصولها الى الشاكر كالحمد العرفي واما على
تقدير تقييدها به كما نقلناه عن السيد فيما سبق فالشكر اخص مطلقا والنسبة
بين الحمد اللغوي وكل واحد من الحمدين اللغوي والعرفي عموم وخصوص مطلق والحمد

باي طريق قيل ولان
ما يدل على الاتصاف مع

اللغوي

اللغوي اخص مطلقا وانما كان النسبة بينهما كذلك لصدقه اي الحمد
بالاختياري فقط دون ما ليس باختياري وصدقهما اي كل من المدحين به بالاختياري
وبغيره كما ان النسبة بين الحمد اللغوي مع الشكر العرفي عموم وخصوص مطلق ايضا
والشكر العرفي اخص مطلقا نظرا الى شمول متعلق الحمد اللغوي لله تعالى
ولغيره ممن اتصف بالفضائل والفواضل واختصاص متعلق الشكر العرفي به
تعالى ضرورة انه اخذ في تعريفه كذا ذكره الشيخ زين الدين في الروض وغيره
بحث من وجهين الاول انه اي ما ذكر من شمول متعلق الحمد اللغوي انما يفيد
عموم المتعلق لا عموم الحمد باعتبار المتعلق بحيث يصدق على الشكر العرفي فانه
حمد لغوي وذلك واضح ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي على الكل نعم بينهما
عموم وخصوص مطلق باعتبار الوجود كما نقل مر سابقا والحق انهما متباينان
بحسب الصدق تباينا كليا ضرورة مباينة الجزء الخارجي للكل وعدم صحة حمله
عليه كما تقدم وذكر غير مرة والثاني ان ما ذكر من كون المدح اعم مطلقا من الحمد
اللغوي انما يتجه بالنسبة الى المدح اللغوي بناء على ما هو المشهور من عمومه
لغير الاختياري وخصوص الحمد بالاختياري دون القول بالترادف على وجه

العموم لهما معًا او الترادف على وجه الخصوص بالاختياري كما سبق التنبيه عليه
واما بالنسبة الى المدح العرفي فتعيين مسلم لانه وان عم الاختياري وغيره الا انه خص
بالفضائل دون الفواضل لشهادة تعريفه فاما ان يبطل عكس التعريف او يجعل النسبة
بينهما العموم والخصوص من وجه ويكون مادة انفراد الحمد في صورة الثناء بسبب
الانعام هذا وقد ذكر في وجه اعمية المدح مطلقا على الحمد اللغوي وجوه منها
ان المدح يعم الحي وغيره وذوي العلم وغيرهم والحمد لا يكون الا للحي من ذوي
العلم ومنها ان المدح يكون قبل الاحسان وبعده والحمد لا يكون الا بعده ومنها
ان الحمد لا يكون الا على الاختياري لا على معنى ان يكون المحمود عليه نفسه مما فيه
اختيار بل بمعنى ان يكون صاحبه مختارا ولو في غيره بخلاف المدح كذا ذكره
المحقق اليزدي في حاشيته والعجب الخ اي الشيخ زين الدين رحمه الله جعلهما
اي الحمد اللغوي والشكر العرفي اولا اي في اول الامر متباينين تباينا كليا
وجعل بينهما الآن عند بيان النسبة بين الحمد وكل من المدحين عموم وخصوص مطلق
وكانه بنى ما سبق منه مع قربه والنسبة بين الشكرين اللغوي والعرفي اما تباين كلي
بناء على ان التنوين في لفظ فعل الماخوذ في تعريف اللغوي يفيد الوحدة

فيكون الشكر اللغوي فعلا واحدا فيباين الشكر العرفي ح لانه متعدد لان
صرف جميع الاعضاء فيما خلق لاجله فعل انحلال الكل الى الاجزاء الخارجية او انحلال
الشيء الى اجزائه متعلقه الى افعال متعددة كصرف اللسان وصرف القلب
وصرف السمع والبصر وما شاكلها من صروف الاعضاء وح فلا يصدق حمليا
اي على تلك الافعال المتعددة انها فعل واحد كما لا يصدق عليه انه افعال
متعددة ومن الضروري صحة صدق العام على الخاص وح فلا يكون اللغوي
اعم مطلقا في الصدق من العرفي بل بينهما تباين كلي ضرورة المباينة بين الاحد
والمتعدد وعلى هذا نعوم الشكر اللغوي من حيث اطلاق المنعم فيه وعدم
التقييد فيه بوصول النعمة الى الشاكر كما سيجي انما يفيد عموم المتعلق لا العموم
باعتبار المتعلق كما مضى او عموم وخصوص مطلق والشكر اللغوي اعم
مطلقا نظرا الى ان الصرف المذكور في تعريف العرفي فعل واحد قد تعدد
متعلقه التي هي تلك الاعضاء والالات وذلك لا يوجب تعدده فلا
ينافي وصفه بالوحدة باعتبار ذاته كما لا ينافي وصف شي تعدد متعلقه بالوحدة
كما يقال تعدد عن زيد فعل واحد وهو ضرب القوم فوصف الضرب بالوحدة

مع تعدد من وقع عليه وح فيكون كل واحد من الشكرين فعلا واحدا
بهذا الاعتبار فيتصادقان ويحمل احدهما على الاخر فلا تباين بينهما بل يكون
اللغوي اعم مطلقا من العرفي على ما سبق واورد عليه انه لو جعل الصرف المذكور
فعلا واحدا لم يحصل الشكر اللغوي في اللسان او الجنان او الاركان بل كان
المجموع قسما رابعا بل كل اثنين منها قسم اخر فينتهي الاقسام الى سبعة
اجيب بان التقسيم هناك لمنع الخلو بمعنى انه لا يخرج عن هذه الثلثة لا لمنع الجمع و
قد عرفت فيما سبق ان مبنى ما ذكر جميعه على كون التنوين في فعل للوحدة ولنا
ان يمنع كونه للوحدة بل للجنس وح فلا يحتاج الى تكلف الوصف بالوحدة لتلك
الافعال المتعددة بل يبقى على تعددها مع صحة الحمل وبقاء العموم المطلق بحاله
واعلم ان حمل النسبة بينهما على العموم المطلق بناء على ان الصرف المذكور فعل
واحد لما ذكر من الاعتبار قال المحقق السيد الشريف في حواشي شرح المطالع الا انه ذكر
ذلك في النسبة بين الحمد والشكر العرفي لكنه جار هنا ايضا ثم قال الشريف
في الحواشي المذكورة وتحقيقه اي تحقيق ما ذكر من كون الامر المتعدد متعلقه
متصف بالوحدة ان المركب قد يوصف بالوحدة الحقيقية وذلك فيما لا استقلال لاجزائه

بعضها عن بعض كبدن والحقيقة قد يوصف بالوحدة الاعتبارية وذلك اذا
تركب بحسب الذات من اجزاء يستقل بعضها عن بعض ولكنه يعتبر امرا
واحدا كعسكر واحد فصرف الجميع المذكور في تعريف الشكر العرفي من قبيل
الثاني المركب الموصوف بالوحدة الاعتبارية اقول هذا يخالف ما سبق
من انه فعل واحد قد تعدد متعلقه فانه يدل على انه واحد في ذاته متعدد
بحسب المتعلق فقط وهذا يدل على انه متعدد في ذاته بحسب الاجزاء واحد
بحسب الاعتبار ويمكن ان يقال انه تنزل عن المقام الاول كانه قال ان ثبت انه
فعل واحد بحسب ذاته والتعدد انما جاء من المتعلق اضرب عنه الى التحقيق و
هو انه متعدد بحسب اجزائه واحد بالاعتبار كالعسكر او يقال الاول بيان
لكون المفهوم فعلا واحدا والتعدد في متعلقه والثاني تحقيق لصدقه على
مجموع الصروف ولا يتم الا بان يحقق ان ذلك المجموع فعل واحد فقوله صرف
الجميع من قبيل الثاني حكم على ما صدق هو عليه على طريق الحمل المتعارف
انتهى ما نقله المصنف عن الحواشي الشريفية والشيخ زين الدين في الروض
جعل الشكر اللغوي اخص من العرفي مطلقا على عكس ما سبق وذلك لان وصفه

اي الشكر اللغوى بالنعمة اي بكونه لا يقع الا بازاء النعمة وعموم الشكر العرفي
لها ولغيرها مما لا يعد نعمة من الكمالات نظرا الى ظاهر التعريف لعدم الانعام
فيه بكونه بازاء النعمة وفيه اي في ما ذكره من الخصوص والعموم نظر منشأه
منع عموم الشكر العرفي لغير النعمة لاعتبار الانعام فيه كتب في الحاشية
مد في بقاه لان قولهم في تعريفه انصرف العبد جميع ما انعم الله به عليه فيما
خلق لاجله ينادي باعتبار الانعام قضية لما انعم انتهى واقول عبارة الروض
لا تحتمل غير ما ذكرناه من ان الشكر اللغوي يقع بازاء النعمة خاصة قضية لا عتبار
حيثية الانعام فيه واما الشكر العرفي فلا اشعار فيه بذلك بل ظاهر تعريفه
انه لو صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه فيما خلق واعطاه لاجله لا في مقابلة
النعمة بل لاجل كماله الذاتي كما هو مرتبة خلص العباد لا يكون شكرا لغويا مع انه شكر
عرفي وح فقول المصنف دام ظله ان الانعام معتبر في العرفي قضية لما انعم
ان اريد به ان مطلق الانعام قد اعتبر فيه ولو لم يكن باعتبار وقوعه بازائه
فنعم غير مطابق للدعوى وان اريد به ان الانعام معتبر فيه بحيث يقع بازائه بناء
على ان تعليق الحكم بالوصف المناسب يشعر بالعلية فمسلم ولكن لا يناسب حينئذ قوله

وقد

وقد يجاب اي عن النظر بنوع من العناية اي بان يحمل كلام الروض على ان مراده
انه لم يذكر في الشكر العرفي حيثية مقابلته للانعام كما ذكر ذلك في الشكر اللغوي
فيكون اعم منه ح فانه لا يخفى ان كلامه هنا يشعر بان ما حمل عليه كلام
الروض اولا هو عدم اعتبار الانعام في الشكر العرفي مطلقا واعتباره في
اللغوي فلذلك اعترض عليه بان الانعام معتبر في العرفي ايضا واجاب عنه
بحمل العبارة على غير ما حمل عليه اولا مع انه يرد على ما في الروض ان اللازم
مما ذكره هو العموم من وجه لا مطلقا فانه لا ينكر احد عموم الشكر اللغوي
من حيث عدم اعتبار وصول النعمة فيه الى الشاكر وعدم اعتبار خصوصه
بالواجب تعالى وخصوص العرفي من حيث اعتبارها فيه كما اشار اليه المصنف
دام ظله بقوله وفي الحواشي الشريفية على شرح المطالع وجه عموم الشكر اللغوي
على الشكر العرفي مطلقا بوجوه ثلثة والباء اما تعليلية وهو الاظهر
او بمعنى من كما في قوله عز مجده عينا يشرب بها عباد الله فتامل منها من
تلك الوجوه ان المنعم المذكور في تعريفه اي تعريف الشكر اللغوي مطلق
اي ماخوذ من حيث هو غير مقيد بخصوصية وان صلح له الا انه ماخوذ بقيد

الاطلاق والا لم يصدق على منعم مخصوص وانما كان مطلقا لانه لم يقيد
بكونه منعما مخصوصا هو الله تعالى وان انعامه على الشاكر لا على غيره دونه
بخلاف الشكر العرفي اذ قد اعتبر فيه منعم مخصوص هو الله تعالى في نعمة واصلة الى العبد
الشاكر فيكون اللغوي بمقتضى هذا اعم مطلقا واعلم ان ما ذكر في الحواشي الشريفية
من العموم من هذه الوجوه انما هو عموم الحمد العرفي بالنسبة الى الشكر العرفي
لا عموم الشكر اللغوي الا انه لما كان الحمد العرفي عند المصنف مرادفا للشكر
اللغوي قال ان في الحواشي الشريفية جعل الشكر اللغوي اعم مطلقا اشعارا
بذلك ولا يخفى انه لو قيدت النعمة في الشكر اللغوي بوصولها الى الشاكر كما
فعله السيد كان الحمد العرفي اعم من الشكر اللغوي ولم يلزم من اعمية الحمد العرفي
من الشكر العرفي من هذا الوجه اعمية الشكر اللغوي من الشكر العرفي
منه ايضا ومنها ان فعل القلب وحده او فعل اللسان وحده بشرطيهما
وكذا فعل الجوارح ايضا قد يكون شكرا لغويا لصدق تعريفه عليه لكونه فعلا
ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما وليس شكرا عرفيا اذ لا يصدق على شيء منها
انه صرف الجميع في جميع ما خلق لاجله كيف وهو جزء منه وامتناع صدق الكل

ع

على جزئه الخارجي وح فيوجد الشكر اللغوي بدون العرفي وهو قرينة
العموم ومنها ان الشكر بالمعنى العرفي لا يتعلق بغيره تعالى بل يختص جزوه
انه اخذ في تعريفه بخلاف الشكر اللغوي فانه يحتمل تعلقه به تعالى وبغيره
قيل عليه هذا الوجه جزء من الوجه الاول اذ قد ذكر فيه انه اعتبر فيه منعم
مخصوص هو الله تعالى واجيب بان العمدة وبحط الفائدة هناك عموم النعمة
بالنسبة الى الواصلة الى الشاكر وغير الواصلة اليه في اللغوي وخصوصها
في العرفي بالواصلة والتعرض لاعتبار المنعم المخصوص توطئة له وقيل ان الوجه
الاول بالنظر الى الواقع والثاني بالنظر الى التعريف وفي المناسبة مساهلة
العموم مطلقا فيها اي بين الشكرين وكذا بين الحمد العرفي والشكر العرفي فضيلة للترادف
لكن لا بحسب الوجود والتحقق بل بحسب الحمل بل جزم بعدم صحته وقال ان
النسبة بالعموم المطلق بين الشكرين لا يصح بحسب الحمل الذي كلامنا فيه
لان الشكر اللغوي كشكر القلب مثلا فيما خلق لاجله جزء خارجي من صرف الجميع الذي
هو الشكر العرفي غير محمول عليه لامتيازه في الوجود الخارجي عن سائر الاجزاء
من صرف اللسان وصرف البصر والسمع وغيرها ولا شك انه ليس بين الكل وجزئه

الخارجي بحسب الحمل عموم ولا خصوص بل تباين لان من شان العام الحمل على
الخاص ولا شئ من الجزء الخارجي محمول على كله وخص النسبة المذكورة بينهما التي
هي العموم المطلق باعتبار الوجود والتحقق لان الجزء الخارجي اعم مطلقا من الكل
اذ وجود الكل يلزمه وجود الجزء بدون العكس فيكون الشكر اللغوي اعم مطلقا
من العرفي وهو اي ما ذكره هذا البعض من ان الشكر اللغوي كصرف القلب جزء من جزء منهم
الجميع وغير محمول عليه غلط من باب اشتباه مفهوم الشئ بما صدق هو عليه فان مفهوم
الشكر اللغوي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما وما صدق عليه من
صرف القلب مثلا فيما خلق لاجله مغاير لصرف جزئه مغايرة الكلي للجزئي وما
يحمل على الشكر العرفي هو ما صدق عليه الحمد العرفي الذي هو الشكر اللغوي
اعني صرف القلب وحده لا مفهومه الذي هو الفعل المذكور وبهذا تبين ان عموم
مفهوم الشكر اللغوي على العرفي وحمله عليه لا يستلزم عموم ما صدق هو عليه
ولا حمله عليه كذا ذكر في الحواشي الشريفية الشريفية على شرح المطالع لكنه
اورد ذلك الاعتراض ونقضه في بحث النسبة بين الحمد والشكر العرفيين
ويدل عليه تصريح المصنف دام ظله بلفظ الحمد في قوله هو ما صدق عليه الحمد

ع

مع تغيره في اول كلامه ولعله لم يلتفت اليه ولعمري انه اي ما ذكر في العرفي
مما هنا في الشكرين ايضا فضاء للترادف كما لا يخفى على المتامل بعين البصيرة
وقوله لعمري مبتدا محذوف الخبر وجوبا لسد جواب القسم مسده تقديره
لعمري قسمي او يميني واللام فيه للابتداء وبه يتحتم كون المحذوف خبرا والعمر بفتح
العين وضمها البقاء ولا يستعمل الا في القسم كما في قوله تعالى لعمرك انهم
لفي سكرتهم يعمهون فيل هذا وامثاله مما اقسم فيه بغيره تعالى كقوله تعالى
والشمس والليل والقمر على حذف مضاف اي لواهب عمري ورب الشمس الخ
وقد يجعل النسبة اي الشكرين عموم من وجه ولعل ذلك بناء على ما سبق من
عدم اعتبار كون الشكر العرفي واقعا بازاء النعمة فيه كما يعتبر ذلك في اللغوي
وح فيتجه ما اوردناه على الشيخ من ان الذي هناك من انه اذا اعتبر ذلك المعنى
في اللغوي دون العرفي مع وجود ما ينفرد به اللغوي كان النسبة هي العموم
من وجه وقد ذكرناه فيما سلف والاظهر من تلك الوجوه الثلثة المذكورة
في بيان النسبة بين الشكرين الوجه الاول اعني التباين والعموم المطلق
بناء على ان المراد باللام الجنس وبالاول مطلق السابق على هذا الوجه وكون

الظهرية من هذا الوجه لما ذكره من الجواب عن الحمل على العموم من وجه فيما
سبق او يراد به التباين بلا تكلف مبني بناء على ان العموم المطلق ايضا يحتاج
الى مزيد تكلف كما عرفته بخلاف التباين والنسبة الكائنة بين المدحين
اللغوي والعرفي عموم وخصوص مطلق واللغوي اعم مطلقا لاختصاص
المدح العرفي بالثناء بالممدوح من الفضايل دون الفواضل وعموم المدح
اللغوي لهما فيوجد المدح اللغوي بدون العرفي في الثناء في مقابلة فاضلة
او فضيلة بالممدوح من الفواضل ويمكن ان يقال ايضا ان المفهوم من تعريف
المدح العرفي ان مجرد الثناء بالممدوح من الفضايل مطلقا غير كاف بل لا بد
فيه من الاشعار باختصاص الممدوح بما يذكر والمدح اللغوي لا يشترط فيه
ذلك بل ولو اشعر بالمشاركة مع غيره فيما يذكر لكان مدحا لغة وكذا النسبة
بين الحمد والشكر العرفيين عموم مطلق والحمد العرفي اعم مطلقا كما تقدم في بيان
وجه عموم الشكر اللغوي على الشكر العرفي لانه لم يعتبر في الحمد ايضا وصول
النعمة الى الشاكر ولا منعم مخصوص هو الله سبحانه كما اعتبر ذلك في الشكر
العرفي ولان فعل القلب وحده او اللسان وحده حمد عرفي وليس شكرا عرفيا

ويحمل

ويحتمل ان يكون قوله كما تقدم اشارة الى ان ما ذكره من العموم المطلق بين الحمد
والشكر العرفي ليس على طريق الحتم بحيث لا يجوز غيره بل على طريق الاحتمال
كما تقدم وذكره في الشكر اللغوي بالنسبة الى العرفي فيحتمل التباين والعموم
من وجه وح فبناء الاول اعني العموم المطلق على ان الشكر العرفي فعل واحد
تعدد متعلقه او افعال متعددة والتنوين في لفظ فعل كما سبق للجنس لا
للوحدة وبناء التباين على ان التنوين في فعل للوحدة وان الشكر افعال متعددة
وبناء العموم من وجه على ان الحمد يعتبر فيه ان يقع بازاء النعمة لا غير والشكر
العرفي لا يختص بذلك مع خصوصيه بما ذكر سابقا وكذا النسبة بين الشكر
والمدح كذلك اي العرفيين عموم مطلق والمدح اعم مطلقا لاختصاص الشكر
العرفي بوقوعه بازاء النعمة لا غير بناء على ان التعليق على الوصف في قوله على
ما انعم الله به عليه يشعر بعليته والمدح عام للوقوع بازاء الفواضل وغيرها
كذا ذكر في الروض وفيه بحث لان المدح العرفي لا يتحقق الا باللسان لانه
لا يعد فعل غيره مدحا عرفا وفعل اللسان وحده لا يحمل على الشكر العرفي
ضرورة كونه جزئه والجزء الخارجي لا يحمل على الكل والعام يلزمه الحمل على

الخاص فالحق التباين ح هذا حاصل كلام المصنف دام ظله في الحاشية و
لقايل ان يقول ان هذا ايضا من اشتباه الشي بما صدق عليه فان ما ليس
محمولا هو ما صدق عليه المدح عرفا لا مفهومه فتامل وكذا النسبة بين الشكر
اللغوي والمدح العرفي العموم المطلق والشكر اخص مطلقا لكونه لا يقع الا بازاء
النعمة والمدح يقع بازائها وغيرها من الفضايل والاظهر بل الظاهر
ان النسبة الكاينة بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في صورة مع انفراد
كل منهما عن الاخر في صورة لا العموم المطلق وذلك لتصادقهما بالثنا باللسان في
مقابلة الاحسان والانعام بالاحسن والمنعم من الفضايل على وجه الدلالة
على الاختصاص بها كما يشعر به التعريف فانه يصدق عليه كل من تعريفي الشكر
اللغوي والمدح العرفي وانفراد الشكر اللغوي بدون المدح بفعل الجوارح اذا دل
على الاختصاص بنوع من الفضايل في مقابلة النعمة لانه يصدق عليه تعريف الشكر
اللغوي دون المدح العرفي لما ذكر سابقا من اختصاص المدح بفعل اللسان
عرفا دون فعل الجوارح اذ في عد ذلك مدحا عرفا بعد ووجه اخر لانفراد الشكر
بدون المدح في الثناء باللسان في مقابلة النعمة بما للمنعم من صفات الانعام

صدق تعريف المدح عليه بل ربما يقال بناء على ما ذكر من قيد الاختصاص
بانفراده من الثناء باللسان في مقابلة النعمة بما للمنعم من فضايل مع اشعاره
باشتراكها بينه وبين غيره وانفراد المدح العرفي بدون الشكر بالثناء باللسان
لا في مقابلة نعمة بل فضيلة بما للممدوح من الفضايل وذلك لصدق تعريف
المدح عرفا دون الشكر لغة لفقدان تعلقه بالنعمة الذي هو معتبر في تحققه
والنسبة بين الحمد اللغوي والحمد العرفي وكان الاخصر الحمدين عموم و
خصوص من وجه وذلك لصدقهما معا بالشكر باللسان في مقابلة نعمة
لصدق تعريفهما عليه حينئذ وانفراد الحمد اللغوي بصدقه بذلك اي الثناء
باللسان في مقابلة غيرها اي غير النعمة من الفضايل وانفراد الحمد العرفي
بصدقه بفعل اللسان من فعل الجنان والاركان في مقابلة نعمة فمورده
اي مورد الحمد العرفي وهو الة اعم من الة الحمد اللغوي لخصوصه باللسان
على المشهور وعموم الحمد العرفي للجنان والاركان ومتعلقه وهو الامر الحامل
عليه اعني المحمود عليه اخص من متعلقه ولا فايدة بعد هذا لقوله واللغوي
عكسه سوا التاكيد والا فيفهم حال اللغوي من مضا نقد الاول

يكون عموم اللغوي باعتبار عموم متعلقه وخصوصه باعتبار خصوص مورده
والعرفي بعكس ذلك وكذا النسبة بين الحمد والشكر اللغويين العموم من وجه
ويكون عموم الحمد باعتبار المتعلق وخصوصه باعتبار المورد والشكر اللغوي
عكسه كما سبق في الحمدين قضاء لمرادفة الشكر اللغوي للحمد العرفي وكذا
النسبة بين كل واحد من الحمد العرفي والشكر اللغوي مع المدح اللغوي
العموم من وجه وذلك لاجتماعهما اي الحمد والشكر معه في الثنا باللسان على
النعمة لصدق الثلثة عليه وانفرادهما عنه اي عن المدح بصدقهما معا
في الفعل الواقع بغير اللسان كفعل الجنان والاركان بشرطه اذ لا يعد ذلك
مدحا لفوات مورده وانفراده اي المدح عنهما بصدقه وحده في الثناء
باللسان على غير النعمة من الفضايل الاختيارية وغيرها فمورده اي مورد
المدح كالحمد اللغوي اخص من موردهما لعموم موردهما للجنان والاركان
وخصوص مورده باللسان ومتعلقه اي المدح اعم من متعلقهما لعمومه
لغير النعمة وخصوص متعلقهما بها فتكون اعمية المدح بينهما من جهة متعلقه
واخصيته من جهة مورده وهما بالعكس من ذلك اي اعميتهما منه من جهة

موردهما واخصيتهما من جهة متعلقهما اخذ هذا الذي حققناه لك من
بيان النسب وذكر في الحواشي الشريفية على شرح المطالع ان المشهور من
افراد النسبة وفي بعض النسخ ان النسبة بين الحمد العرفي والشكر اللغوي عموم
وخصوص مطلق على خلاف ما ذكرنا سابقا من الاتحاد بينهما وهو اي
اعتبار النسبة بينهما كذلك بحيث يكون الحمد اعم والشكر اخص مبني على
تقدير اطلاق النعمة التي هي المتعلق في الحمد العرفي بالنسبة الى الواصلة الى
الشاكر وغير الواصلة وعلى تقدير تقييدها اي النعمة في الشكر اللغوي
بوصولها الى الشاكر وح فالحمد العرفي يصدق اذا كان في مقابلة النعمة سواء كانت
واصلة الى الشاكر اولا والشكر اللغوي لا يصدق الا مع اعتبار وصولها
اليه هذا اذا قيدت النعمة بالوصول الى الشاكر في الشكر واما اذا لم يقيد
به فيهما اي الحمد والشكر وكان الانسب فيراد لا كلام في عدم التقييد
به في الحمد كانا متحدين في المفهوم فيكونان مترادفين فتسقط النسبة بينهما
من راس لما ذكرنا سابقا من انها انما تعتبر في المتغايرين مفهوما لا امتنا وين
كما في الروض وفي الحاشية وكانه اراد بالتساوي ما يعم الترادف

توسّعاً انتهى وذلك بان يراد بالتساوي مجرد الاتحاد في الصدق مع قطع
النظر عن المفهوم ولا شك في وجود هذا المعنى في المترادفين تم تمامه
وختم ختامه بنصرة اليوم الثالث من العشر الاولى من الشهر الحادي عشر من
السنة السادسة من العشر الاولى من المائة الثامنة من الالف الثانية من
الهجرة النبوية على مهاجرها افضل صلوة وتحية

وكان الفراغ من كتابتها عصر يوم الثلاثا تاسع عشري شهر
جمادى الثانية سنة الثلثين بعد المائة والالف
على يد فقير ربه الغني محمد بن علي بن عبد الله
بن محمد البلادي البحراني عفى
عنهم اجمعين بحق
محمد وآله
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست علماء البحرين الذين احاط بهم علم الفقير سليمان بن عبد الله البحراني الماحوزي
وفقه الله لكتابة الحسنى ونواله في الدارين ما يتمنى الشيخ كمال الدين ابو جعفر احمد بن علي بن سعيد
بن سعادة يروي عن الشيخ الفقيه نجيب الدين يحيى بن محمد بن يحيى السوراوي وايضا يروي
عن الشيخ الفقيه حسين بن هبة الله بن رطبة والشيخ كمال الدين بن سعادة المذكور هو من
العلامة رسالة العلم التي شرحها مولانا سلطان المحققين خواجه نصير الدين الطوسي طاب الله ثراه
وعليه تلمذ الشيخ السعيد الحكيم النحرير الشيخ علي بن سليمان الستراوي نسبة الى ستره على
خلاف القياس وهي قرية كبيرة من قرى البحرين ولهذا الشيخ مصنفات منها
شرح رسالة الطير للشيخ ابي علي بن سينا وشرح ابياته في النفس التي اولها هبطت
اليك من المحل الارفع وكتاب الاشارات ولهذا الشيخ ولد فاضل اسمه
حسين وهو الواسطة بين العلامة وبين ابيه وعلى هذا الشيخ تلمذ الشيخ الامام العلامة
العالم الرباني كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم بن المعلى البحراني ومصنفاته كثيرة منها الشروح
الثلاثة لكتاب نهج البلاغة وكتاب النجاة يوم القيمة في الامامة والقواعد
في الكلام وشرح اشارات شيخه الشيخ علي بن سليمان وغيرها وهو من قدماء
علماء البحرين توفي سنة ٦٧٩ ومولده سنة ٦٣٦ الشيخ الفقيه العالم المتكلم الاديب
اللغوي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على جزيل افضاله وسوابغ نواله والصلوة على محمد وآله المسئلة الاولى هل التسليم واجب ام مندوب
الجواب ومنه نستمد الهام الصواب ان الاقرب في هذه المسئلة عند الانصاف والتأمل في مضامين الاخبار
الواردة في هذا الباب هو القول بالاستحباب لموافقته للاصل ورجحان ادلته كثرة وسندا ودلالة وهو فتوى الشيخ
المفيد عطر الله مرقده والشيخ في غير المبسوط وابن البراج وابن ادريس والعلامة في غير المنتهى وكثير من المتأخرين منهم السيد
صاحب المدارك وهو مقتضى صحيحة محمد بن مسلم الناطقة بالانصراف بعد الشهادتين وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر عم قال اذا
فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عم وقد سأله عن المأموم يطول الامام فيعرض له
الحاجة قال يتشهد وينصرف وكذا الاخبار المستفيضة الدالة على صحة الصلوة مع تخلل المنافي بينه وبين التسليم كصحيحة
زرارة عن ابي جعفر عم وقد سأله عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته وصحيحة الاخرى عنه عم قال
سألته عن رجل صلى خمسا فقال ان كان جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال
اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت
فلا تعد وغير ذلك من الاخبار الدالة عليه باوضح دلالة مع ان ما ذكروه في مقام الاستدلال على الوجوب ليس صريحا
فيه بل ولا ظاهرا في المنافاة للحمل على الاستحباب فحملها على ما يوافق ادلة الاستحباب اقرب وان
كان العمل بالوجوب احوط وقد حاول الشهيد قدس سره في القواعد الجمع بين الاخبار بالقول بالوجوب والخروج
من الصلوة واجازه شيخنا البهائي ونقله في الذكرى عن السيد جمال الدين بن طاوس في البشرى واستدل عليه بما
لا يخلو عن قصور مع ان هذا القول يلزم منه البعد عن ظاهر الاخبار والخروج عن مقتضى الاصل المسئلة الثانية ما
الواجب المخرج من الصيغتين على تقدير وجوب التسليم الجواب ان المشهور بين القائلين
بوجوب التسليم ان الواجب المتعين للخروج هو السلام عليكم ونظر في كلام يحيى الدين يحيى بن سعيد في الجامع وجوب
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وتعينها للخروج واختار المحقق في كتبه الثلاثة التخيير بين الصيغتين وان الخروج يحصل بكل
منهما وبايهما بدأ كان الآخر مستحبا وانكر هذا القول الشهيد في الذكرى والبيان وقال انه قول محدث في
زمان المحقق او قبله بيسير مع ذهابه اليه في الرسالة الالفية والنفلية وهو عجيب والذي يقتضيه النظر في الاخبار
بناء على القول بوجوب التسليم هو التخيير بين الصيغتين لثبوت الخروج بكل منهما في الاخبار المعتبرة اما بالسلام عليكم
فبالاجماع المنقول في المعتبر وغيره وصحيحة علي بن جعفر قال رأيت اخوي موسى واسحق ومحمد بني جعفر يسلمون في

الصلوة على اليمين والشمال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وفي جامع البزنطي عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله
عم قال سألته عن تسليم الامام وهو مستقبل القبلة قال يقول السلام عليكم ورواية ابي بصير قال اذا كنت في جماعة القوم
وانت مستقبل القبلة فتقول السلام عليكم واما بالسلام علينا الخ فالاخبار المعتبرة الصحيحة كصحيحة الحلبي قال
قال ابو عبد الله عم كلما ذكرت الله عز وجل والنبي صلعم فهو من الصلوة فاذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
فقد انصرفت وحسنة ميسر عن ابي جعفر عم قال شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم قول الرجل تبارك
اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم وقول الرجل السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين ومثلها رواية ابن مسكان وابي كهمش عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الركعتين الاولتين اذا جلست
فيهما للتشهد فقلت وانت جالس السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته انصراف هو قال لا ولكن
اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف واظهر منهما رواية ابي بصير الآتية مع دخول
الصيغتين معا في خبر وتحليلها التسليم وآخر الصلوة التسليم وبالجملة لا مجال لانكار صحة الخروج بكل منهما و
تحقق الامتثال والخروج عن العهدة بعد ورود هذه الادلة المعتبرة وبهذا يظهر لك ما في كلام الشهيد قدس سره
في الذكرى من الانكار على هذا القول ودعواه الاجماع على خلافه في العصور المسئلة الثالثة ما
وجه الاحتياط في عبارة التسليم بما يخرج عن العهدة الجواب ان الشهيد قدس سره
قال في الذكرى ان الاحتياط في الدين الاتيان بالصيغتين جمعا بين القولين قال رحمه الله وليس ذلك بقادح
في الصلوة بوجه من الوجوه بادئا بالسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا بالعكس فانه لم يأت خبر منقول
ولا مصنف مشهور سوى ما في كتب المحقق رحمه الله ويعتقد ندب السلام علينا ووجوب الصيغة الاخرى
وان ابى المصلي الا احدى الصيغتين فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته مخرج بالاجماع انتهى كلامه زيد اقباله وانت
خبير بعد التأمل انه لا يمكن هنا الاحتياط على وجه يخرج عن العهدة على جميع الاقوال اصلا وما ذكره
ره على وجه الاحتياط يتطرق اليه اولا انه اذا كان ذلك مع اعتقاد وجوب السلام عليكم وندب السلام
علينا يكون عبارة السلام علينا فاصلة بين اجزاء الصلوة مع انه قد ثبت بالاخبار المعتبرة كونها قاطعة
للصلوة فيقطع الصلوة قبل تمامها وذلك موجب لبطلانها وايضا قد نقل في الذكرى عن الشيخ ره في ط
السلام علينا وجعلها آخر الصلوة وتقديم السلام عليكم عليه مستحبا وايضا فقد صرح الشهيد في الرسالة
الالفية بان ما تقدم من الصيغتين يكون واجبا والثاني مستحبا ولو عكس لم يجز وهو ظاهر المحقق والعلامة في المنتهى ايضا
وايضا فان قول يحيى بن سعيد من تعين السلام علينا للخروج لا ينوي بها الندب بل الوجوب فلا يتحقق بما

بما ذكره ره احتياطا على هذا الوجه كما هو ظاهر هذا وذكر جماعة منهم العلامة قدس سره والشهيدان والمحقق
الشيخ علي عطر الله مراقدهم في وجه الاحتياط هنا انه لو سلم المصلي بقصد الوجوب سلم بنية الخروج من الصلوة توجه وفيه نظر
فانه لا يتم الا على تقدير الاقتصار على احدى الصيغتين ونية الوجوب بها لانه ان طابق الواقع والا كان فعلا خارجا
عن الصلوة فلا يضر الصلوة مع نية الوجوب بخلاف الافعال الداخلة فان النية فيها لا بد ان تكون مطابقة
لاعتقاد القائل حذرا من زيادة واجب في الصلوة او ايقاع واجب بنية الندب لكن من المعلوم ان الاقتصار
على احد الصيغتين لا يخرج به عن العهدة على تقدير الوجوب لوجوب الاخرى ولو جمع بين الصيغتين ناويا بهما الوجوب
كان اشد اشكالا كما هو ظاهر والاولى في وجه الاحتياط وان لم يكن موجبا للخروج عن العهدة يقينا لكنه اقل محذورا ان
يجمع بين العبارتين ناويا بهما الرجحان المطلق المحتمل للوجوب والندب مقدما للسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
كما هو الموجود في الروايات كرواية ابي بصير المشتملة على التشهد الطويل بل ظاهر رواية ابي بصير الاخرى انحصار
التسليم في هذه الصورة فانه قال فيها اذا كنت اماما فانما التسليم ان تسلم على النبي صلعم وتقول السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين مثل ما سلمت وانت امام وهذه الرواية كما ترى تعطي تعين السلام علينا للخروج كما هو مذهب
يحيى بن سعيد ولعلها مستنده لكنها معارضة بما هو اقوى منها كما عرفته فيما سلف وقد ذكر علماؤنا
رضوان الله عليهم هذه الصورة في التسليم وظاهرهم اختيارها في الفقه قال في التشهد قبل ان
تسلم الله لا قولك السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين تسلم وانت مستقبل القبلة ونحوه ذكر الشيخ ره في التهذيب
والمصباح وتبعاه غيرهما والله العالم المسئلة الرابعة الخروج من الصلوة بالتسليم هل
هي واجبة ام لا الجواب انه لم يقم لنا دليل واضح على وجوب نية الخروج بالتسليم والقول
فيه بالوجوب ضعيف المستند جدا بل الاصح ان الخروج من الصلوة يحصل بالتسليم نوى او ان لم ينو
الخروج به سواء قلنا بوجوبه او استحبابه لانه جزء من الصلوة التي هي فعل واحد متصل شرعا و
الخروج منها يحصل بالفراغ منها لزوما كسائر العبادات فان الانفصال كاف في الخروج
منها اجماعا ولو قلنا باستحبابه واختار المصلي تركه فالظاهر وقوع الخروج بمجرد الفراغ من
التشهد من غير اعتبار نية الخروج بتقريب ما سبق وصرح الشهيد الثاني قدس سره بان الخروج
من الصلوة على تقدير القول باستحباب التسليم لا يتحقق الا بنية الخروج او التسليم او فعل المنافي
ونقله عن ظاهر الشهيد والمحقق الشيخ علي قدس الله روحهما ومقتضاه وجوب نية الخروج مخيرا
بينها وبين الامرين المذكورين وجه يمكن استحباب التسليم ليس بالمعنى المصطلح اعني ما يجوز تركه لا
الى بدل بل بمعنى كونه افضل افراد الواجب وفيه انه خلاف الظاهر من الاخبار وكلام القائلين

[illegible]

بالاستحباب اذ الظاهر ان المراد هو المعنى المصطلح مع انتفاء الدليل على وجوب نية الخروج لانتفائه
المذكوره وما ذكروه في وجه الوجوب غير ظاهر وبهذا يعلم حكم الخروج من الصلوة على تقدير القول
بوجوب التسليم وعدم وجوبه وانه لا يجب فيه ايضا نية الخروج سواء كان الخروج بالفراغ من
التشهد لانه آخر اجزاء الصلوة او بالتسليم والله العالم المسئلة الخامسة ما الواجب في
ذكر الركوع والسجود الجواب ان القول بان الواجب فيهما مطلق الذكر اقوى لصحيحة هشام بن سالم
عن الصادق عم ومنها قلت له يجزي ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله الا
الله والحمد لله والله اكبر فقال نعم كل هذا ذكر الله وفيه كما ترى ايماء الى العلة فيجزي كلما يعد ذكر
الله ويتضمن ثناء عليه ونحوها حسنة مسمع عن الصادق عم واما ما ورد من الاخبار الدالة على
اجزاء تسبيح خاص فلا ينافي ذلك فان الواجب على ما اخترناه هو مطلق الذكر الذي هو كلي في
ضمن التسبيحة الكبرى والصغرى المكررة والمتحدة فيكون الجميع واجبا تخييرا وهذا مع
كونه موافقا للقواعد الاصولية جمع حسن بين الاخبار وهو مختار الشيخ قدس سره في ط
وابن ادريس في السرائر والشهيد الثاني قدس سره في سائر كتبه وشيخنا البهائي وشيخنا
المعاصر قدس الله ارواحهم واما القول بتعين تسبيح خاص تعويلا على بعض الاخبار الدالة
عليه فضعيف لما يدل على مطلق الذكر وما يدل على ذكر خاص غيره والله العالم بحقيقة
احكامه هذا آخر كلام الشيخ المقدس الشيخ احمد بن الشيخ ابراهيم تغمده الله برحمته واسكنه بحبوحة جنته

اعيونا ادارها ام عقارا — ما ترى الناس حين ترنوا سكارى
كاتب خده الى الخط يعزى — بارع في فنونه لا يبارا
خد منه روحي واطلو لي من — ناظر العين جابر با مدرارا
وبدا ت الهوى على خط خديه — وابقى على منه انكسارا
اصبحت مهجتي ضربة جفنيه — وقد استوفاها ولم يخش عارا
حملا همتي به بغير وصول — لجميع العشاق زاد اعتبارا
يا شبيه الغزال طرفا وجيدا — وفؤادا مستهضما ونفارا
صنعة الكيميا صحت لعيني — حين منه يزداد داري اصفرارا
فاذا ما القت اكسير لحظي — في بجار الخدود زاد نظارا
رب ليل لشعره مستطيل — حلت العيس في دره الدرارا
ارقصتها الحداة اذخامرتها — خمر سير لم يخش منه خمارا
ليلة لا تغور انجمها الغر — اذا الخذ الدليل وغارا
غير الليل والمجرة فرق — اشيب والهلال يحكي عذارا

